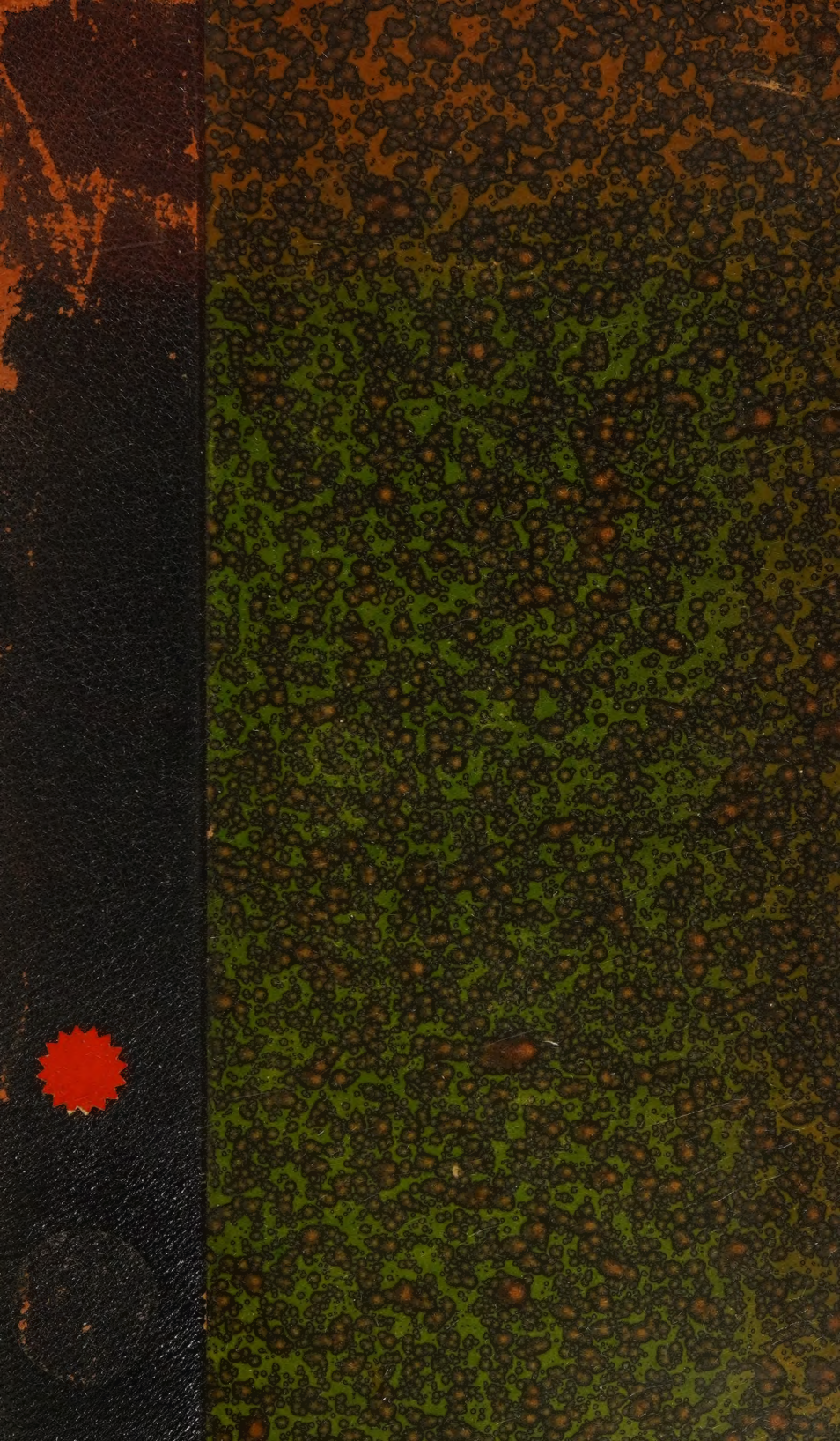




Class

231Q

Book

L 786

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902



ÉTUDES

SUR LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN

Professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.

Première série.

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Co

éditeurs.

1907

ÉTUDES

SUR LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

Lausanne 1907. — Imp. Georges Bridel & C^{ie}.

ÉTUDES

SUR LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN

Professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.

Première série.

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, rue de Seine.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL & C^{ie}
éditeurs.

1907

la connaissance religieuse du Dieu de l'Évangile? Là réside, si je ne me trompe, le nœud vital des questions discutées dans ces essais. Je me suis efforcé de ne pas les isoler des préoccupations actuelles et des intérêts vivants et pratiques de la pensée religieuse. Des publications récentes, dont quelques-unes ont eu un légitime retentissement m'ont été d'un précieux secours en me conviant à un contrôle sévère et en me plaçant en face de difficultés dont on ne saurait se dissimuler la gravité.

On trouvera, dans les notes qui accompagnent le texte, une série d'indications bibliographiques ; mais malgré mon désir de sérieuse documentation, je suis loin d'avoir épuisé « la littérature du sujet ; » une prétention pareille serait aussi orgueilleuse qu'irréalisable. Aussi bien suffit-il de donner au lecteur les moyens de compléter les informations fournies, de justifier ou d'éclairer les assertions contestées et, au besoin, de redresser mes erreurs et de corriger mes résultats et ma méthode.

I

L'ÉTERNITÉ DE DIEU

Stérilité religieuse et insuffisance dogmatique de la doctrine traditionnelle de Dieu. — Nécessité de sérier les questions. — Le problème de l'éternité de Dieu.

I. — *La notion métaphysique de l'éternité divine.* — Analyse critique des solutions proposées par la scolastique ancienne ou moderne. — Prétention commune à toutes ces solutions : valeur objective du jugement porté sur la nature de l'action de Dieu. — Examen de cette prétention. — Relation de Dieu avec le temps. — Théorie kantienne du temps. — Conséquences de cette théorie relativement à la notion métaphysique de l'éternité de Dieu. — Impossibilité d'établir théoriquement la nature objective de l'éternité de Dieu.

II. — *La notion religieuse de l'éternité divine.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette notion. — Le témoignage biblique : riche variété et symbolisme pittoresque de la forme, fécondité religieuse et valeur expérimentale du fond. — Élément essentiel de la piété, la foi en l'éternité de Dieu est une victoire remportée sur le monde temporel et périssable.

III. — *Rapport de la notion métaphysique et de la notion religieuse.* — Ces notions ne représentent pas des ordres distincts de connaissance. — Les théories spéculatives sur l'éternité de Dieu ne constituent pas une preuve propre à fonder la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. — Leur valeur hypothétique et leur caractère critique et négatif. — Vice radical du dogmatisme

scolastique : confusion du phénomène psychologique et de la réalité transcendante. — Accord du présent essai de solution avec le programme du symbolo-fidéisme.

Il n'y a aucune présomption à affirmer que la doctrine traditionnelle de Dieu n'a pas encore réussi à abandonner les errements de la théologie scolastique. L'empire permanent d'une méthode condamnée par l'expérience chrétienne et par le principe protestant explique la stérilité religieuse et l'insuffisance dogmatique des solutions proposées par les anciennes écoles. Tout essai de réforme tenté sur ce point, toute contribution au renouvellement de la doctrine de Dieu est d'une utilité immédiate et pressante. Les pages suivantes sont inspirées par le désir d'indiquer la voie à suivre pour arriver à un résultat plus fécond et plus conforme aux intérêts de la piété et de la science ; peut-être répandront-elles quelque clarté sur une matière obscure et souvent épineuse.

Qu'il nous soit permis de sérier les questions, et de commencer par un point spécial, discuté récemment par deux de nos théologiens les plus éminents¹. Abstrait et ingrat à première vue, cet essai sur l'éternité de Dieu nous permettra de montrer comment il nous semble qu'il faut poser la question et dans quel sens il importe de marcher pour espérer d'en trouver la solution.

I

Fixons d'abord les traits caractéristiques de la notion qui a cours dans la dogmatique traditionnelle.

Les voies suivies par la réflexion théorique pour s'élever à l'idée de l'éternité divine se confondent avec les procédés par lesquels la théologie rationnelle essaye d'établir les attributs de Dieu. Remontant des effets à la cause, on part de la contemplation du monde contingent et éphémère pour aboutir à la conception de l'être suprême, principe à la fois immuable

¹ M. H. Bois, *L'éternité de Dieu*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1898, cahier VI, p. 714-734. — M. MÉNÉGOZ, dans les *Annales de bibliographie théologique*, 7^e année, 1899, p. 1-10.

et toujours agissant de l'univers. Ou bien encore on élève à la plus haute puissance et l'on transporte dans la sphère de la perfection et de l'absolu la réalité qu'on découvre en soi et autour de soi. Ou bien enfin on cherche à définir l'attribut divin en effaçant les limites imposées à la pensée humaine et en procédant par opposition et par contraste.

Ces trois raisonnements que la scolastique appelle *via causalitatis*, *via eminentiæ*, *via negationis*, se rencontrent souvent chez le même théologien et dans le même système sans qu'on se demande toujours s'ils se complètent et se soutiennent ou s'ils se neutralisent et s'excluent. Quoi qu'il en soit, les procédés mis en usage dans chacun de ces trois cas trahissent des préoccupations théoriques et sont dominés par un intérêt spéculatif. Toujours on recherche « la notion qui s'impose, » on se demande comment l'éternité divine « doit être conçue¹ » on opère avec des concepts purement formels, on se renferme dans les limites de la réflexion abstraite, appliquée à l'Absolu, à l'Infini, au substratum transcendantal de la nature et de l'histoire.

Examinons de plus près les théories élaborées par nos vieux théologiens.

« Dieu est sans commencement ni fin : donc il est éternel. » Telle est la définition la plus élémentaire de l'éternité divine. On la rencontre chez quelques Pères de l'Eglise et chez plusieurs de nos anciens docteurs². — Les penseurs plus rigoureux n'ont pas eu de peine à montrer à quel point cette formule est insuffisante. Nier simplement le commencement et la fin de Dieu, réduire l'éternité à une durée interminable, c'est précisément la définir à l'aide d'expressions tirées des relations temporelles, c'est encore l'enfermer dans les limites

¹ M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 138.

² JUSTIN, *Dialog. cum Tryph.* 5 : *μόνος... ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ Θεός*. — MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 18 : (Palam est) parentem omnium Deum nec principium habere, nec finem. — HOLLATIUS, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. TELLER, 1750, p. 248 : Interminabilis et permanens essentiae divinae duratio. — REINHARD, *Dogm.* p. 100 : *Æternitas Dei est illud attributum, quo esse nec cœpit, nec unquam desinet.*

du temps, ce n'est pas l'affranchir des lois et des conditions de l'existence finie.

La même critique tombe d'aplomb sur la formule de quelques scolastiques du moyen âge. Ils divisent la succession des siècles en deux périodes séparées par le point mobile que représente le moment actuel : l'une, le passé, ils l'appellent l'éternité *a parte ante* ; la seconde, l'avenir, ils la nomment l'éternité *a parte post* ; les élus ne peuvent aspirer qu'à la seconde, mais l'une et l'autre sont le partage de Dieu¹. A ce compte, l'éternité divine n'est que la juxtaposition des siècles, la somme formée par l'addition du passé, du présent et de l'avenir, l'ensemble de la durée successive, c'est-à-dire qu'elle reste toujours emprisonnée dans la catégorie du temps².

Aussi essaye-t-on le plus souvent, pour exprimer l'attribut de l'éternité divine, non seulement de supprimer le terme initial et le terme final de la vie divine, mais d'en éliminer toute idée de changement, de succession, de développement : il n'y a pas en Dieu un « ne plus être, » et un « ne pas être encore ; » Dieu n'est ni ancien, ni nouveau ; appliqué à lui, le mot *devenir* a aussi peu de sens que les vocables de commencement, de fin, de durée. Saint Augustin et Boèce représentent ce point de vue ; il se trouve indiqué chez Anselme et Thomas d'Aquin ; il a été repris par une série de dogmaticiens postérieurs³. Suivant cette conception, l'éternité divine, négation de toute succession en Dieu, est un présent absolu, une simultanéité parfaite, l'identité indécomposable en laquelle se résolvent et s'absorbent le passé, le

¹ Cf. M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 137-138.

² FÉNELON, *De l'existence de Dieu*, II, 3 : « Il n'y a en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post* et éternité *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. »

³ AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 10 ; XI, 16. — BOËCE, *De consol. philos.*, V, 6. — ANSELME, *Monolog.*, 19. — THOMAS D'AQUIN, *Summa*, I, 10, 4. — Dans son *Traité de l'existence de Dieu*, FÉNELON développe cette idée en un magnifique langage : « En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. Supprimons

présent et l'avenir¹. Pour rendre sensible cette notion qui se dérobe à la pensée, on a recours quelquefois à des images empruntées au monde matériel : l'éternité divine, c'est l'arbre planté au bord du fleuve qui coule toujours, c'est l'étoile polaire d'après laquelle s'oriente le navire, c'est l'océan sans fond et sans rivage qui roule à sa surface les vagues fugitives et les gouttes imperceptibles².

Dépouillée de ces symboles, l'idée de l'éternité, ainsi conçue, est purement négative. Des penseurs nombreux essaient de lui donner une signification positive, soit en faisant de Dieu l'auteur souverain du temps, soit en déclarant que Dieu, dont l'essence infinie n'est pas soumise aux relations temporelles, s'accommode, dans ses révélations, aux conditions et aux lois du temps. Augustin s'exprime à plusieurs reprises dans ce sens. Au dix-neuvième siècle, Schleiermacher, en partant de prémisses bien différentes, aboutit à un résultat semblable³. Un grand nombre de théologiens s'efforcent de faire la synthèse du terme négatif et du terme positif du problème : affranchi de la limite du temps, Dieu n'en est pas moins l'auteur du temps, et son action, pour s'exercer et se révéler, se réalise sous la forme temporelle, seule accessible aux hommes⁴.

donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire.... Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. »

¹ Comp. BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, Paris 1903, I, 143 : « Toute la succession des temps apparaît à l'œil de Dieu dans une simultanéité transcendante. » — M. MATTER, *ouv. cité*, I, 138 : « La différence qui distingue l'existence divine de celle des créatures n'est pas quantitative, comme si Dieu avait simplement une durée plus considérable que les créatures ; la différence est qualitative, c'est un autre mode d'existence. »

² Voy. GRETILLAT, *Dogmatique*, 1888, I p. 224-225.

³ *Der christliche Glaube*, § 52. — Cf. ROMANG, *System der natürlichen Religionslehre*, p. 260. — BRUCH, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, 1842, p. 177.

⁴ Voy., par exemple, A. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protes-*

La plupart des dogmaticiens qui énoncent ces propositions ne les considèrent pas comme des définitions purement verbales, ils estiment qu'elles désignent une réalité en Dieu, qu'elles portent un jugement sur sa nature et son action, sur la modalité de sa vie et de son être; leur formule, pensent-ils, a une valeur objective et traduit une vérité métaphysique. Què faut-il penser de cette prétention ?

Toute tentative de définir objectivement l'éternité de Dieu implique et suppose la réponse préalable à une question souvent débattue : qu'est-ce que le temps ? Déterminer l'attribut de l'éternité divine, c'est déterminer la relation de Dieu avec le temps. Les théologiens qui datent d'avant Kant ou ceux qui l'ignorent, raisonnent sur l'éternité de Dieu en partant de la notion vulgaire du temps, réalité accessible à nos sens et à notre entendement selon les philosophes dogmatiques, inconnaissable et incompréhensible suivant les philosophes pyrrhoniens.

Depuis Kant, et, grâce à lui, il n'est plus possible de donner dans l'illusion du dogmatisme ou du pyrrhonisme. L'analyse critique des notions du temps et de l'espace est, on le sait, l'un des plus grands titres de gloire du philosophe de Königsberg. Nous tenons pour établie la doctrine kantienne du temps, qu'aucun de ses successeurs ne nous semble avoir ébranlée. Intuition à priori de la raison, antérieure à toute expérience, inhérente à notre constitution mentale, le temps est la forme de la perception interne¹, le cadre dans lequel

tantischen Grundsätzen, I (1863), 225-226 ; NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896², p. 352 ; LUTHARDT, *Die Christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, 147-148 ; GREILLAT, *op. cit.*, I, 226 : « Notre définition de l'éternité divine tend à soustraire l'existence divine aux conditions du temps, mais sans exclure les libres interventions de Dieu dans le temps. »

¹ Nous rappelons que si, d'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, le temps est la forme de la sensibilité ou de la perception interne, l'espace est la forme de la sensibilité ou de la perception externe. Les philosophes néocriticistes de l'école de RENOUVIER et de PILLON, repoussant le parallélisme kantien entre l'espace et le temps, considèrent le temps comme la forme nécessaire de toute conscience et de tout esprit, et veulent soumettre Dieu, en son être et en son activité, à la loi du temps sans le soumettre à la loi de l'espace.

cette perception se réalise et sans lequel elle serait impossible. Nous pensons toutes choses dans le temps, mais nous ne saurions percevoir la durée indépendamment de son contenu ; le temps n'est pas l'objet de notre perception ; il est une manière de percevoir les objets.

Si telle est la définition du temps, si le temps est une propriété originelle et inaliénable du sujet, si la pensée humaine ne saurait faire abstraction du temps, sommes-nous autorisés à affirmer qu'il en est de même en Dieu ? Oserons-nous soutenir que le processus de la connaissance s'effectue de la même façon en lui ? Aurons-nous la prétention de déterminer comment les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire se réfléchissent dans la conscience de Dieu ?

A toutes ces questions, on a eu le courage de répondre affirmativement ; et, pour justifier ce passage téméraire de l'homme à l'Être suprême, on a dit que, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, il est permis de conclure de la personne et de la nature humaine à la nature et à la personne de Dieu. Mais c'est là se méprendre singulièrement sur le sens et la portée des anthropomorphismes en philosophie et en théologie¹. Sans doute, pour se représenter Dieu, l'homme est obligé d'emprunter des images à la sphère des choses humaines ; mais ces emprunts, ces analogies, qui sont une nécessité psychologique, n'ont pas une valeur métaphysique : ils ne donnent pas une définition de l'être.

Il faut avoir le courage de le confesser : nous sommes incapables de réaliser par la pensée le rapport qui existe entre Dieu et le temps.

Il s'ensuit que la notion de l'éternité se dérobe également à notre conception. Impuissants à porter un jugement sur la vie de Dieu en lui-même, nous ne saurions atteindre la forme et la modalité de son essence ni décider si elle est temporelle, intemporelle, supratemporelle. Si l'on se maintient sur le terrain de la spéculation pure, si on cherche

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897, p. 397-398. — CH. WAGNER, *Libre-Pensée et protestantisme libéral*, 1903, p. 140 et suiv.

à établir l'attribut métaphysique de l'éternité divine par la réflexion théorique, on outrepassa les limites imposées à l'entendement humain¹.

II

Une autre voie s'ouvre à nous, qui mène plus sûrement et plus directement au but : c'est la voie religieuse. Elle nous introduit dans le monde de la piété, c'est-à-dire dans la sphère des dispositions subjectives, des émotions du cœur, des déterminations de la conscience, des décisions de la volonté. Non que l'élément de la croyance soit absent et que l'intelligence ne s'exerce pas dans le sanctuaire intime de la religion, mais la pensée y est inspirée et dominée par des intérêts pratiques, par les besoins et les aspirations infinies de la vie intérieure, de la vie de l'âme dans la riche complexité de ses mystérieuses profondeurs.

Aussi quelle différence entre la genèse de la notion religieuse de l'éternité et les opérations spéculatives ou dialectiques par lesquelles la philosophie ou la théologie rationnelle cherche à s'élever jusqu'à cet attribut de Dieu !

La conception religieuse de l'éternité divine procède d'un instinct spirituel, à la fois réveillé et satisfait par une révélation qui est une délivrance. Jeté sur cette planète, perdu dans un petit canton de l'univers, témoin et trop souvent victime de l'incessante variation des choses, de la fuite infatigable du temps, de la mort qui le menace en lui-même ou dans ceux qui lui sont chers, l'homme a besoin de s'affirmer au milieu du flux universel des êtres et des phénomènes ; il cherche à attacher sa vie éphémère à une vie qui demeure ; ballotté par les flots d'un océan sur lequel il est près de sombrer, il s'efforce de jeter l'ancre pour sauver sa nacelle de la tourmente. « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque

¹ BOYON, *Dogmatique chrétienne*, tome I (1895), 258 : « Saisi sous l'angle de l'infinité (éternité et immensité), Dieu est inintelligible. » — M. TRIAL, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 38. — M. MÉNÉGOZ, *ouv. cité*, p. 9-10.

terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et, si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini. Mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes¹. »

Du fond de ces abîmes, l'âme religieuse jette un cri de détresse, qui est aussi un cri d'espérance et de foi. Dans le sentiment douloureux et tragique de sa condition fragile et éphémère, l'homme cherche un refuge contre l'instabilité des choses et la fragilité de sa propre nature. La contradiction intime, qui fait son tourment et sa gloire, n'est pas une antinomie purement théorique, dont l'intelligence cherche la solution dans une synthèse plus compréhensive ; c'est un conflit éclatant dans la vie de l'âme qui ne peut échapper à l'étreinte du temps et triompher des angoisses de la mort qu'en trouvant la paix et la délivrance dans Celui qui demeure alors que tout passe. Ce qui pousse l'âme religieuse vers « l'Eternel, » ce qui la jette à ses pieds, ce n'est pas un besoin de curiosité spéculative, c'est l'aiguillon d'une nécessité plus impérieuse, c'est une préoccupation vitale, un instinct de conservation et de salut suprême.

Cet instinct n'est pas une illusion, un besoin qui se perd dans le vide ; le croyant y reconnaît une manifestation positive de Dieu : l'aspiration de l'âme humaine vers l'Eternel est une inspiration de l'Eternel à l'âme humaine². Les expressions de la foi et les formes de la révélation sont multiples et variées, tantôt naïves et grossières, tantôt profondes et sublimes ; mais ce qui, sous ces formes et ces expressions, se retrouve partout, c'est le besoin de l'être d'un jour qui,

¹ PASCAL, *Pensées*, éd. Havet, tome I (1866²), p. 6.

² M. A. RÉVILLE, *Essais de critique religieuse*, Paris 1860, Introduction, p. 16.
— BOUVIER, *Dogmatique*, I, p. 106. — SABATIER, *Esquisse*, p. 32 et suiv., 51 et suiv. — M. CH. WAGNER, *Libre-Pensée et Protestantisme libéral*, p. 178-179.

du sein de ce monde fugitif et périssable, s'élance vers une puissance qui le préserve et le sauve du néant. Les « dieux immortels » qui règnent dans les chants homériques, le « rocher des siècles » (Esaïe XXVI, 4) vers lequel les prophètes d'Israël élèvent leurs regards et leurs cœurs, le « Père dans les cieux » auquel s'adresse la prière de Jésus, sont les noms divers, toujours plus élevés et plus purs, que la conscience religieuse de l'humanité a donnés à l'Eternel.

Recueillons, dans les documents de l'ancienne alliance, dans les discours des prophètes et les hymnes sacrés d'Israël, les témoignages émouvants rendus par la foi à l'éternité de Jahveh, dont le nom lui-même est une révélation (Ex. VI, 2-3 ; III, 14. Comp. Gen. XXI, 33.) Ce témoignage est vraiment l'écho fidèle d'un sentiment religieux aussi spontané que profond : « Seigneur, tu es pour nous un refuge de génération en génération. Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses créé la terre et le monde, d'éternité en éternité tu es Dieu. Tu fais rentrer l'homme dans la poussière, et tu dis : Fils de l'homme, retournez ! Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il n'est plus, et comme une veille de la nuit. Tu les emportes, semblables à un songe qui, le matin, passe comme l'herbe : elle fleurit le matin, et elle passe ; on la coupe le soir, et elle sèche. » (Ps. XC, 1-6.) — La certitude de l'éternité divine, contrastant avec l'instabilité des choses terrestres et la fragilité humaine, rencontre dans d'autres passages de l'Ancien Testament, dans les Psaumes, chez le grand prophète inconnu de l'exil, une expression saisissante par sa simplicité et sa grandeur. « Mes jours sont comme l'ombre à son déclin, et je me dessèche comme l'herbe ; mais toi, Eternel, tu règnes à perpétuité, et ta mémoire dure de génération en génération.... Je dis : Mon Dieu, ne m'enlève pas au milieu de mes jours, toi dont les années durent éternellement ! Tu as anciennement fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais tu subsisteras ; ils s'useront tous comme un vêtement ; tu les changeras comme un vêtement, et ils seront changés ; mais toi, tu restes le même, et tes an-

nées ne finiront point. » (Ps. XXI, 12-13 ; CII, 25-28.) « Ne le sais-tu pas ? ne l'as-tu pas appris ? C'est le Dieu d'éternité, l'Eternel, qui a créé les extrémités de la terre ; il ne se fatigue point, il ne se lasse point ; on ne peut sonder son intelligence.... Qui a fait et exécuté ces choses ? C'est celui qui a appelé les générations dès le commencement, moi, l'Eternel, le premier, et le même jusqu'aux derniers âges.... Vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous, et mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous le sachiez, que vous me croyiez, et que vous compreniez que c'est moi : avant moi, il n'a point été formé de Dieu, et après moi, il n'y en aura point. Ainsi parle l'Eternel, roi d'Israël et son rédempteur, l'Eternel des armées : Je suis le premier et je suis le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu. » (Esaïe XL, 28 ; XLI, 4 ; XLIII, 10 ; XLIV, 6.)

Dans l'esprit des prophètes d'Israël, l'attribut de l'éternité de Dieu n'est pas une forme vide, une abstraction vague et stérile, un concept de l'intelligence essayant d'êtreindre et de définir l'Absolu, c'est une notion essentiellement pratique qui, inspirée par la conception téléologique du prophétisme, prend un contenu positif et gagne singulièrement en richesse et en profondeur. La conscience prophétique, arrivée à sa complète et glorieuse maturité, contemple sous l'angle de l'éternité divine les destinées historiques d'Israël, œuvre d'éducation réalisant un dessein constant et progressant vers un but déterminé. Dès lors l'éternité de Jahveh se révèle dans la volonté permanente du Dieu qui préside à la marche de la nation à travers les âges : Dieu, qui a conçu le plan du drame, qui en a formé le nœud, qui en a ménagé les péripéties et qui, dès le début, en a marqué le dénouement, Dieu est éternel en ce sens qu'il reste d'accord avec lui-même, qu'au milieu de toutes les vicissitudes et à travers toutes les catastrophes, il poursuit invariablement l'accomplissement de ses fins suprêmes. « Je suis l'Eternel, je ne change point.... Dieu n'est point un homme pour mentir, ni fils d'un homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas ? » (Mal. III, 6 ; Nomb. XXIII,

19 ; comp. 1 Sam. XV, 29.) Qu'on remonte ou qu'on redescende le cours des événements, partout et toujours c'est la même cause souveraine dont on retrouve la présence et l'action : l'éternité de Dieu ne se révèle dans toute sa plénitude que sous la forme de l'inaltérable fidélité du Seigneur. « Confiez-vous en l'Eternel à perpétuité, car l'Eternel est le rocher des siècles.... Sache que c'est l'Eternel ton Dieu qui est Dieu. Ce Dieu fidèle garde son alliance et sa miséricorde jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements.... Quand les montagnes s'éloigneraient, quand les collines chancelleraient, mon amour ne s'éloignera point de toi, et mon alliance de paix ne chancellera point, dit l'Eternel qui a compassion de toi. » (Esaïe XXVI, 4 ; Deut. VII, 9 ; Esaïe LIV, 10.)

Cette notion si vivante et si féconde de l'éternité va s'atténuant et s'affaiblissant quelque peu dans les siècles suivants ; sans perdre sa couleur religieuse, elle prend parfois une teinte plus abstraite. Cela tient sans doute au fait souvent relevé que l'idée de la transcendance divine s'affirme avec plus d'énergie et enlève, dans la même mesure, au sentiment religieux quelque chose de sa chaleur et de sa naïveté. Cependant on trouve dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament des paroles qui semblent un écho à peine affaibli de la voix des prophètes. (Ecclésiastique XVIII, 1 ; XLII, 19-21 ; 2 Macch. I, 24-25 ; Tobie XIII, 6.)

C'est aussi à l'école des prophètes qu'a grandi la pensée de Jésus. Mais ce Dieu, auquel rendent témoignage les David et les Esaïe, le Fils en trouve la révélation la plus intime et la plus directe dans son propre cœur. Le Seigneur du ciel et de la terre (Mat. XI, 25), le Dieu dont le royaume est préparé à ses élus avant la création du monde (Mat. XXV, 34), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, aux yeux duquel tous les morts sont vivants (Luc XX, 38), est l'Eternel, dont l'inaltérable bonté fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber sa pluie sur les justes et les injustes (Mat. V, 45) ; sa miséricorde infinie accueille l'enfant égaré et repentant (Luc XV, 20) ; quiconque perdra sa vie pour l'amour

de celui qu'il a envoyé, la retrouvera pour toujours, parce qu'il est lui-même l'auteur et le dispensateur d'une vie sur laquelle le monde et le temps n'ont pas de prise. (Mat. XVI, 24-26.) Pour Jésus, l'Éternel n'est pas l'Absolu, l'Indéterminé, pâle entité métaphysique ; c'est le Père céleste dont l'éternité n'est autre chose que l'invariable fidélité et l'amour qui ne se dément jamais. Les attributs divins ne restent pas emprisonnés dans les froides régions de la spéculation pure, ils sont élevés dans la sphère morale et comme baignés de la chaude lumière de la vie religieuse.

Ce caractère essentiellement pratique et vivant se retrouve dans tous les écrits du Nouveau Testament et persiste jusque dans le document le plus récent du recueil canonique. Si la seconde épître de Pierre redit la parole d'un psaume qui affirme l'éternité de Dieu, c'est pour y trouver la preuve de son inlassable patience. « Mes bien-aimés, il est une chose qui ne doit pas vous échapper, c'est que, pour le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. Le Seigneur ne tarde pas dans l'exécution de sa promesse, comme le pensent certaines personnes ; il use de patience envers nous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la repentance. » Si l'Apocalypse répète à trois reprises l'hommage rendu par le prophète (Esaïe XLIV, 6) au Tout-Puissant, qui est le premier et le dernier, à Celui qui était, qui est et qui sera (I, 4-8 ; IV, 8), c'est qu'elle trouve dans l'histoire dont elle cherche à déchiffrer l'énigme, le témoignage de l'éternité divine : en affirmant l'harmonie préétablie entre l'événement prédit et l'événement réalisé, l'auteur biblique proclame que l'anneau final de la chaîne de l'histoire correspond à l'anneau initial, qu'il y a liaison organique entre chacun des nœuds de la trame, dont Dieu tient les extrémités et dont il domine tout le développement. Aussi l'éternité de Dieu s'affirme-t-elle dans la conception du plan de la rédemption qui, fixé « avant la création du monde », a été manifesté en Jésus-Christ « à la fin des temps. » Le mystère enfin dévoilé de l'économie du salut ouvre à la foi religieuse des perspectives infinies et fait participer les fidèles

eux-mêmes à la vie éternelle, dont le Père est la source intarissable et dont Jésus-Christ est l'organe et le garant. « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés en Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux. C'est en Christ qu'il nous a élus avant la fondation du monde, pour être saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, désignés d'avance pour ses fils adoptifs par Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite dans son Bien-Aimé. » (Eph. I, 3-6 ; 1 Pierre I, 20 ; Tite I, 2-3 ; 2 Tim. I, 9 ¹.)

Ainsi se révèle, dans toute sa richesse, le contenu de l'éternité divine qui se confond avec l'immuable fidélité de Dieu et n'est, à vrai dire, qu'un attribut essentiel de son amour ². Le roi des siècles, le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité (1 Tim. I, 17 ; VI, 16 ; comp. Rom. I, 20 ; XVI, 25-26), le Père des lumières, en qui il n'y a ni changement, ni ombre de variation (Jacq. I, 17), a de toute éternité préparé le salut de ceux qu'il a destinés à être conformes à l'image de son Fils (Rom. VIII, 29-30.) Dans la réalisation de ce dessein d'amour il reste d'accord avec lui-même : sa vocation et ses dons sont irrévocables ; si nous sommes infidèles, il demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même. (Rom. XI, 29 ; 2 Tim. II, 13.) Parmi les puissances qui se liguent pour nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, l'apôtre mentionne la vie et la mort, le présent et l'avenir (Rom. VIII, 38), mais il ne les nomme que pour nous les montrer désarmés et vaincus : le temps n'a point de prises sur ceux qui sont en communion de vie avec le Seigneur. « Aucun de nous ne vit pour soi-même et aucun de nous ne meurt pour soi-même ; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur ; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur ; soit donc que nous vivions, soit que nous

¹ Voy. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (1888 ³), p. 285. — H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, p. 104-105.

² RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion*, 1890 ⁴, p. 12.

mourions, nous sommes au Seigneur. » (Rom. XIV, 7-8.)

Les écrits johanniques célèbrent à l'envi cette victoire remportée sur le monde par la foi qui ne vit plus dans le temps, mais qui dès maintenant possède l'immortalité et jouit de la vie éternelle. « De même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort... Le monde passe, et avec lui sa convoitise, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » (Jean V, 26 ; VIII, 51 ; XI, 25 ; 1 Jean II, 17. Comp. 1 Jean V, 4, 11-13.) Dans toutes ces paroles, auxquelles il nous serait facile d'en ajouter d'autres, le point de vue de la transcendance métaphysique se trouve remplacé par celui de l'immanence religieuse : l'éternité divine enveloppe et pénètre le temps, elle se révèle à l'âme des croyants, elle s'y réalise dans la mesure de leur communion avec le Père et le Fils. (Jean XVII, 3, 21-26.)

Pourquoi avons-nous recueilli et analysé, plus longuement qu'on ne le fait d'habitude, les témoignages bibliques qui se rapportent à l'éternité de Dieu ? Est-ce pour en faire une mosaïque de *dicta probantia*, un catalogue d'articles de loi qu'il s'agirait d'imposer à notre pensée, afin d'emporter notre assentiment et de gouverner notre croyance ? En aucune façon. Nous estimons qu'il faut rompre sans retour avec l'usage funeste de la preuve scripturaire transformée en oracle divin, dont l'autorité extérieure asservit la conscience et l'intelligence. Si nous avons reproduit les traits essentiels de la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est parce que nous y trouvons l'expression classique de la notion religieuse de l'éternité divine.

Ce qui frappe d'abord, c'est la forme concrète, pittoresque, à la fois poétique et populaire que revêt la pensée des écrivains sacrés. Nulle prétention à une définition scientifique, nulle préoccupation doctrinale, pas la moindre velléité d'une connaissance purement théorique. Prophètes, psalmistes, apôtres ont le sentiment d'un au-delà qui dépasse leurs pa-

roles, d'un arrière-fond mystérieux et sublime que la pensée humaine ne fait qu'entrevoir et qu'il ne lui est pas donné de traduire d'une manière adéquate. « Dieu est grand, mais sa grandeur nous échappe, le nombre de ses années est impénétrable. » (Job XXXVI, 26.) Le vêtement naturel de l'idée religieuse de l'éternité divine, c'est l'image, le symbole.

L'âme inspiratrice des paroles bibliques, la puissance intime qui crée l'image et suscite le symbole, ce n'est pas la curiosité spéculative qui sonde les profondeurs de l'être divin saisi en lui-même, abstraction faite de ses manifestations et de sa volonté positive. Rien de moins désintéressé et de moins objectif que ces hymnes qui célèbrent l'éternité divine¹. Ce qui vibre dans chaque note de ces cantiques merveilleux, c'est l'émotion personnelle qui rapporte à elle-même ce qu'elle pressent des attributs de Dieu. L'âme religieuse ne s'abîme pas dans la contemplation calme et sereine de l'éternité divine. Si elle l'adore, c'est parce qu'elle y trouve un refuge, un asile inaccessible aux atteintes du temps, un roc sur lequel elle s'appuie au sein de l'écoulement universel. Nous ne saurions trop le répéter : la notion religieuse, la notion biblique de l'éternité divine exprime une vérité dont le chrétien fait l'expérience dans la mesure où il s'y livre et où il la laisse agir sur sa vie intérieure : la foi à l'éternité de Dieu est un élément essentiel de la piété.

C'est dire que cette foi engage notre personnalité tout entière, notre conscience, notre volonté, notre cœur. L'intelligence y a sa part et y joue son rôle, mais elle ne dicte pas ses arrêts à la foi, elle en reçoit et en traduit les inspirations. La foi à l'éternité de Dieu n'est pas une croyance qui a pour

¹ Dans les développements des philosophes, le caractère pratique et subjectif de la notion de l'éternité divine s'efface presque complètement. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II, 3 : « O Etre ! ô Etre ! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne, mais elle me console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étais pas ; je m'abîme dans votre infini ; loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même. » Ce passage est très intéressant : la velléité d'une conception pratique, qui perce au début, s'évanouit aussitôt dans la contemplation objective de l'Etre en soi.

objet une perfection de l'être divin, conçue indépendamment des dispositions du sujet, c'est un acte moral qui se réalise par le don de tout notre être spirituel. Croire à l'éternité de Dieu, ce n'est pas spéculer sur l'essence de Dieu, définir la modalité de son action, se rendre compte de ses relations avec le temps, surprendre les secrets de sa vie transcendante. Croire à l'éternité de Dieu, c'est se confier à une volonté qui ne connaît ni défaillance, ni précipitation, ni recul, mais qui poursuit invariablement la réalisation d'une fin suprême, l'avènement d'un règne de justice, de paix et d'amour. Croire à l'éternité de Dieu, c'est entrer nous-mêmes en relation personnelle et vivante avec ce Dieu qui nous sauve de l'inconstance et de la caducité des choses périssables, en nous élevant au-dessus des souvenirs du passé, des agitations du présent, des inquiétudes de l'avenir : croire à l'éternité de Dieu, c'est avoir part dès ici-bas à la vie éternelle ¹.

Une foi pareille est bien réellement une victoire remportée sur le monde (1 Jean V, 4) : elle triomphe de tout ce qui peut être saisi sous l'angle du temps. Mais cette victoire n'est pas remportée sans combat. Toujours l'empire de ce qui tombe sous les sens tend à éloigner la piété de son centre de gravité et à l'entraîner dans le courant des choses visibles et passagères. Toujours il faut que la foi se relève et se ressaisisse, rallumant sa flamme au foyer divin d'où elle émane, retrempant ses forces dans la communion avec celui qui, vivante image du Père, est lui-même un messenger d'éternité, puisqu'en lui toutes les promesses de Dieu sont oui et amen, et qu'il demeure le même, hier, aujourd'hui, à jamais. (2 Cor. I, 20 ; Hébr. XIII, 8.) Si la foi à l'éternité divine était essentiellement une croyance, l'épreuve d'une lutte incessamment renouvelée lui serait épargnée ; une fois acquise, elle n'aurait plus besoin que d'être établie plus solidement à l'aide d'arguments plus forts et d'une méthode plus rigoureuse ; la démonstration faite, il n'y aurait plus lieu d'y revenir ; exprimée par une formule correcte et précise, elle entrerait

¹ M. KAFTAN, *Dogmatik*, 1897, p. 175.

définitivement dans notre patrimoine intellectuel ; il suffirait d'avoir une raison saine et une mémoire sûre pour conserver pur et intact ce précieux dépôt. Mais telle n'est pas la nature de la foi chrétienne. La vérité religieuse qui en est l'objet n'est pas une possession de tout repos ; partie intégrante de notre vie spirituelle, elle essuie les atteintes, subit les éclipses, traverse les défaillances auxquelles est sujette notre piété. L'incrédulité, qui sans cesse nous guette et à laquelle trop souvent nous succombons, n'est pas une faiblesse de l'intelligence, elle est une infidélité du cœur. Douter de l'éternité de Dieu ou la nier, c'est manquer de confiance en l'Eternel, car c'est s'attacher aux choses visibles qui ne sont que pour un temps, c'est adorer et servir la créature au lieu du Créateur béni éternellement. (2 Cor. IV, 18 ; Rom. I, 25¹.)

III

Notre analyse de l'idée métaphysique et de la notion religieuse de l'éternité de Dieu pose à la réflexion un dernier problème. Quel rapport y a-t-il entre l'une et l'autre idée ? Sommes-nous en présence de deux ordres de connaissance ? Y a-t-il entre les deux notions dualisme irréductible ? Ou est-il possible de trouver une synthèse supérieure qui les embrasse et les concilie ?

Consultons l'expérience de l'homme religieux, la foi du chrétien. Cette expérience, cette foi, il ne la doit pas à une opération intellectuelle et il ne la fonde point sur une base théorique. Sous l'aiguillon d'une nécessité pratique, d'un intérêt vital, par un acte de confiance, élan instinctif de l'être près de périr², l'âme religieuse s'élève vers l'Eternel, dont elle saisit et embrasse la révélation libératrice et victorieuse.

Bien comprise, se renfermant dans les limites que lui trace

¹ Voy. outre les chap. de RITSCHL et de KAFTAN cités plus haut, H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, p. 589-590 ; *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, 1897, § 10, p. 23. — REISCHLE, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akademische Vorlesung entwickelt*, 1903, p. 73 ; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 69.

² SABATIER, *Esquisse*, p. 363.

son objet, la théologie a pour mission d'exprimer d'une manière complète et exacte les réalités religieuses dont la certitude intime lui est donnée par la foi. Les formules par lesquelles le dogmaticien essaie de définir les attributs de Dieu n'empruntent pas leur contenu à un système philosophique ou à une théologie rationnelle, elles le puisent au cœur même de la vérité évangélique assimilée par la conscience chrétienne. Il s'ensuit que notre conception dogmatique de l'éternité divine nous est imposée par la foi religieuse, qui a rencontré son expression classique dans les livres saints, et que nous avons analysée dans les pages précédentes. Si nous ne sommes pas arrivés à la conviction de l'éternité de Dieu par la voie discursive du raisonnement et de la démonstration théorique, si cette conviction est un fruit de la piété alimentée par la révélation, il est bien évident qu'il faut conserver à notre formule dogmatique le caractère subjectif, pratique, téléologique qui est la marque distinctive de toute foi religieuse.

Mais qu'est-ce à dire ? Condamnerons-nous l'effort tenté par nos philosophes ou nos théologiens pour s'élever à la notion de l'éternité divine ? Nullement, à condition qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée de ce travail de l'intelligence. Les spéculations métaphysiques de nos scolastiques anciens ou modernes ne constituent pas un argument, une preuve ; toutes ces théories ne sont intéressantes que parce qu'elles sont la description d'un mouvement de l'âme, d'un acte de foi. « Ce qu'on appelle l'argument métaphysique, dit excellemment E. Schérer ¹, est uniquement l'analyse d'une intuition. Et quel rapport y a-t-il, je vous prie, entre un calcul et une intuition ? Quel rapport entre un procédé de démonstration qui opère successivement, logiquement, et le mouvement spontané de la foi, c'est-à-dire précisément l'adhésion à ce qui n'est pas démontré ? Quel rapport entre l'élan de l'âme embrassant son Dieu et le syllogisme ? »

Soyons plus modestes, nous n'en serons que plus forts : le rôle de la dogmatique consiste à traduire fidèlement l'ex-

¹ *Mélanges de critique religieuse*, 1860, p. 393.

périence en vertu de laquelle nous affirmons l'éternité de Dieu, à analyser les éléments de la foi chrétienne au Dieu éternel. On ferait fausse route en s'imaginant que le résultat de cette analyse porte sur Dieu considéré en lui-même, sur son existence objective, sur les modalités de sa vie et de son action. La foi religieuse saisit le Dieu qui entre en communion avec elle, et la théologie chrétienne s'applique à exprimer ce rapport. Mais gardons-nous de confondre la description et la démonstration. Les théories élaborées pour définir l'éternité divine ne sont pas une preuve propre à établir la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. L'immense majorité des théologiens prennent le phénomène psychologique pour la réalité transcendante ; ils se font illusion sur la valeur de leurs doctrines, en leur attribuant un contenu objectif et absolu, alors qu'elles n'ont qu'une valeur relative et formelle. Ramenées à leur vraie signification, ces théories sont essentiellement critiques et négatives ; le théologien, partant des réalités spirituelles que saisit la foi, élimine toute solution inconciliable avec la révélation dont il a acquis la certitude religieuse. Dans le cas présent, il affirmera que Dieu ne saurait être soumis aux lois et aux conditions de ce qu'est pour nous le temps ; il n'en soutiendra pas moins que, pour se manifester à l'homme, l'Eternel adapte ses révélations aux formes seules accessibles à l'esprit et à la conscience de la créature. Cette double thèse n'est pas pour lui un axiome de la raison théorique, elle est un corollaire de la foi religieuse, ou plutôt elle est la formule qui traduit dans le monde de la pensée une vérité d'expérience ; elle ne nous apprend absolument rien sur les mystères de la vie transcendante de l'être divin, elle ne fait que signaler les deux écueils que doit éviter la foi. C'est dans ce sens que cette double thèse a une portée critique : elle ne veut pas être une définition, elle est une simple limite.

Essayera-t-on de l'ébranler ou de la combattre en alléguant le principe de contradiction ? M. Bois l'a entrepris. « On aura beau dire et beau faire, dit-il, on aura beau, pour soutenir l'insoutenable, accumuler les subtilités et les logomachies,

on n'arrivera pas à faire tenir dans un seul et même Dieu en un seul et même instant un Dieu temporel et un Dieu intemporel ¹. » — Cette objection serait irréfutable si les termes employés, les formules du Dieu temporel et intemporel, pouvaient exprimer un jugement objectif sur l'être et la nature de Dieu, sur la forme de son activité, sur son rapport avec le temps. Mais cette question est insoluble, et toute prétention à y répondre repose sur une conception de l'antropomorphisme dont nous avons reconnu l'inanité.

Le vice radical de la théologie scolastique consiste précisément dans la confusion perpétuelle du point de vue subjectif et psychologique et du point de vue objectif et métaphysique. Là réside aussi le *πρωτον ψευδος*, la faute initiale de la subtile et spécieuse étude de M. Bois sur l'éternité de Dieu. Qu'il nous soit permis d'en relever un point essentiel qui fera saisir sur le vif le procédé du savant dialecticien.

« Au nom de la raison comme au nom du christianisme, il est souverainement important, indispensable de le proclamer : Dieu est dans le temps, Dieu est temporel. Un Dieu qui vit dans le temps, c'est un postulat essentiel de la morale et de la religion chrétiennes ². » Il y a, dans ces affirmations, deux ordres d'idées qu'il importe de distinguer. Avec M. Bois nous soutenons que la piété ne saurait se passer d'un Dieu dont l'action s'exerce dans le temps. En effet, si, d'une part, il existe une Providence, si cette Providence intervient dans le cours des événements, si ses effets se réalisent et se révèlent dans la nature et dans l'histoire ; si, d'autre part, Dieu a voulu que le temps fût la catégorie inhérente à notre constitution mentale, l'intuition primordiale de notre raison, la forme de notre sensibilité interne, il faut que toute communication effective de Dieu à l'humanité s'assujettisse aux contingences de la création finie, partant qu'elle revête le caractère d'une manifestation temporelle. Une révélation divine qui n'entrerait pas dans le cadre tracé par le Créateur à l'organisation intellectuelle et morale de l'humanité, serait inac-

¹ *Etude citée*, p. 719.

² *Etude citée*, p. 718.

cessible à notre pensée et à notre conscience ; une action de la Providence qui n'aurait pas lieu dans le temps n'aurait pas de prise sur les hommes qui vivent dans le temps ; elle serait comme si elle n'existait pas.

Mais c'est à cela que se réduit le postulat de la piété et de la morale ; c'est là qu'il s'arrête. Ni la foi religieuse ni la conscience morale n'ont le droit ou le pouvoir de franchir ces limites. M. Bois ne veut pas se résigner ; il transforme le postulat moral et religieux en une thèse objective et métaphysique sur la modalité interne de la vie divine. Nous pensons au contraire que nous ne sommes pas qualifiés pour nous prononcer sur le terme transcendantal du problème. Cette accommodation de l'Eternel aux concepts de notre nature finie a-t-elle un retentissement, un contre-coup au sein de la vie intradivine ? L'action de la Providence se déployant dans le temps, afin de se rendre perceptible à la créature, emporte-t-elle une modification dans les insondables profondeurs de Dieu ? Quelle est la nature de cette modification ? M. Bois croit le savoir et a bien voulu nous le dire. Mais nous osons lui demander comment il l'a appris. Aurait-il réussi à s'affranchir de sa condition de créature bornée dans le temps ? Aurait-il pris lui-même son point d'appui en dehors et au-dessus de l'humanité ? Autant vaudrait lui demander s'il a pu sauter hors de son ombre.

Mais il y a plus. En affirmant que Dieu est temporel, en tirant de cette proposition une série de conséquences qui ont donné le vertige à plus d'un lecteur, en attribuant à Dieu successivement deux éternités, l'éternité simultanée d'abord, puis l'éternité successive, M. Bois fait bon marché d'un autre postulat de la piété et de la morale, lequel n'est pas moins important que celui dont il se montre si justement préoccupé. Oui, disons-nous avec lui, il faut que l'action divine s'adapte aux conditions de la mentalité humaine, il faut que Dieu se révèle dans le temps pour se rendre sensible à notre âme ; oui, la réalité de la religion et de la morale est à ce prix. Mais ce qui n'est pas moins essentiel à la piété et à la morale, c'est la conviction que les bornes tracées à l'esprit

humain ne sont pas des limites imposées à la Providence divine. Si son action s'exerce et se révèle dans le temps, l'Eternel n'est pas soumis aux atteintes et aux vicissitudes du temps. Comment l'âme religieuse pourrait-elle avoir confiance en Dieu, si elle n'avait pas l'assurance qu'il n'y a en lui « ni changement, ni aucune ombre de variation ? » N'est-ce pas là le nœud vital de la notion biblique de l'éternité de Dieu ? Que deviennent ces vérités nécessaires, dans la théorie savamment échafaudée par la dialectique de M. Bois sur le principe de non contradiction ? « L'éternité simultanée de Dieu a eu une fin, mais n'a pas eu de commencement. L'éternité successive de Dieu a eu un commencement, mais n'aura pas de fin ¹. » En vérité, en présence de l'intrépidité de pareilles assertions, on se demande par quelles grâces d'état le hardi professeur a été initié aux mystères de Celui dont les pensées sont au-dessus de nos pensées, comme les cieux sont élevés au-dessus de la terre.

Une saine théorie de la connaissance religieuse met le dogmaticien à l'abri de ces tentations ambitieuses et funestes. Nous avons essayé de poser quelques jalons sur la voie que nous a indiquée une expérience théologique souvent renouvelée : c'est la route royale de la foi chrétienne et de la liberté dogmatique. Elle se rencontre avec celle que suivent les théologiens qui, partis de points différents de l'horizon scientifique, ont depuis lors marché la main dans la main et travaillé à la même œuvre de concentration religieuse et

¹ *Etude citée*, p. 733. Voy. FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, seconde partie, article 3 : « Il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure ne seroit plus une véritable éternité ; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà ; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés ; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. »

d'affranchissement spirituel. Conçu longtemps avant qu'on eût prononcé les noms de *symbolisme* ou de *fidéisme*, le présent essai n'en est pas moins une application conséquente du programme *symbolo-fidéiste*. Il nous sera permis de le constater : l'accord aussi involontaire que complet sur un point de cette importance, ne constitue pas, il est vrai, un argument ou une preuve, il n'en est pas moins une présomption favorable et un heureux augure.

II

LA TOUTE-PRÉSENCE DE DIEU

Parallélisme entre l'idée de l'éternité de Dieu et la notion de la toute-présence de Dieu.

I. — *Examen de la doctrine traditionnelle de la toute-présence de Dieu.* — Les Pères de l'Eglise. — La scolastique du moyen âge. — L'orthodoxie protestante. — Le socinianisme et le rationalisme. — Contradictions internes et prémisses erronées de la notion traditionnelle. — Le criticisme de Kant. — Mérites et insuffisance de la formule de Schleiermacher. — Nécessité d'une revision du problème.

II. — *Analyse de la foi religieuse en la toute-présence de Dieu.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette foi. — Différence de degrés dans ses manifestations. — Le témoignage biblique : sa marche ascendante, ses formes multiples, son expression pittoresque et symbolique. — Concordance entre la psychologie religieuse et l'histoire religieuse.

III. — *Les conclusions dogmatiques.* — Primat de l'expérience religieuse. — Caractère secondaire et dérivé de la formule dogmatique. — Double thèse qu'elle renferme. — Signification et limites de cette formule : sa portée négative et critique, sa valeur psychologique. — Faillite du dogmatisme métaphysique.

Entre l'idée de l'éternité divine et la notion de la toute-présence de Dieu l'analogie est parfaite. De nombreux dog-

maticiens ont signalé le parallélisme qui règne entre l'un et l'autre problème¹. En étudiant celui-là, on porte ses investigations sur la relation de Dieu avec le temps; en s'appliquant à celui-ci, on cherche à déterminer le rapport de Dieu avec l'espace. De part et d'autre, la méthode est la même. Aussi notre critique se voit-elle forcée de reprendre aujourd'hui les objections que nous avons dû formuler hier. Sur plusieurs points nous serons bref, de peur de tomber dans des redites, mais nous craignons moins de nous répéter que d'être obscur. Aussi bien cette deuxième étude pourra-t-elle servir de contre-épreuve à la première.

I

Examinons d'abord la notion traditionnelle et scolastique de la toute-présence de Dieu, j'entends l'idée reçue dans les écoles qui datent d'avant Kant ou qui n'ont pas subi l'influence de sa critique.

Les origines de cette notion remontent aux Pères de l'Eglise qui, combinant les données de l'Evangile avec les spéculations des penseurs grecs, voyaient dans le christianisme une philosophie révélée, une science surnaturelle des choses divines et humaines. Sans doute on ne trouve chez eux que des indications éparses, non des théories achevées, mais ils ouvrent la voie que suivront les théologiens et les philosophes postérieurs. Théophile d'Antioche (180) appelle Dieu « le lieu de tout ce qui existe; » Dieu, dit-il ailleurs, « enserme le monde comme l'écorce enveloppe la grenade². » On trouve chez Cyprien († 258), Arnobe (300), Lactance (312) une conception analogue: ils attribuent à Dieu une étendue plus considérable que celle du monde, mais une étendue cependant³. Une pensée plus rigoureuse ne pouvait se con-

¹ Voy. p. ex. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 1^{re} édit., § 67; 2^e édit., § 53. — BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I, 1895, 260. — M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, 1892, 139.

² THÉOPHILE, *ad Autolycum*, II, 3; I, 8.

³ CYPRIEN (?), *Quod idola dii non sunt* (de idolorum vanitate), p. 15. — ARNOBE, *Adversus nationes*, I, 31. — LACTANCE, *Divinae institutiones*, II, 2.

tenter d'une solution pareille. Clément d'Alexandrie ne veut pas qu'on se représente Dieu comme contenant l'espace ou comme renfermé lui-même dans l'espace¹. S'inspirant des doctrines néoplatoniciennes, Augustin enseigne que tout est en Dieu, sans que Dieu soit lui-même le lieu de quoi que ce soit ; sa toute-présence n'est pas une étendue matérielle ; l'être suprême réside dans tout l'ensemble de l'univers comme dans chacune de ses parcelles ; sa présence est une et indivisible, parce qu'elle est parfaitement spirituelle².

Les docteurs du moyen âge, dont nos scolastiques protestants reproduisent les formules, statuent deux modes de la toute-présence de Dieu. L'essence divine ne pouvant être séparée de l'action divine, il faut admettre à la fois l'omniprésence substantielle et l'omniprésence opérative ou dynamique de Dieu : de même que la substance divine est répandue dans tout l'univers, la puissance divine s'exerce sur tous les points de l'immensité³. Une fois engagée dans cette voie, la théologie scolastique, scrutant les modalités de la vie et de l'action divines, poussa plus loin et imagina des distinctions encore plus subtiles. Substantielle et opérative,

¹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 2.

² AUGUSTIN, *De divers. quæst.*, 20 : ...nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso, et locus non est. Cf. *Epist.*, 187, ad Dard ; *de Civitate Dei*, VII, 30. — Comp. JEAN CASSIEN, *Collatio de oratione*, X, 5. — HILAIRE, *de Trinitate*, I, 3.

³ THOMAS D'AQUIN, *Summa*, I, 8, 3 est in omnibus *per potentiam*, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est *per præsentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus *per essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Cf. , 14, 8 ; I, 14, 2. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, II, 23 ; ALBERT LE GRAND, *Summa*, I, qu. 10. — HOLLATIUS, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. TELLER, 1750, p. 275 : Omnipræsentia est attributum *ἐνεργητικόν*, vi cujus Deus non tantum substantiæ propinquitate, sed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. — Les scolastiques de l'Eglise réformée s'expriment de la même manière. Voy. les textes cités par A. SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, I, 1844, 279 ; HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1861, p. 56-57.

l'omniprésence de Dieu ne doit pas être conçue matériellement comme celle des corps, elle n'est pas *circumscriptiva*; elle ne ressemble pas davantage à la présence pneumatique des anges qui vivent au ciel, de l'âme animant le corps, du Christ caché sous les espèces de l'eucharistie, elle n'est pas *definitiva* ou *diffinitiva*; le seul terme qui lui convienne est celui de l'*omnipræsentia repletiva*: occupant tout l'espace, Dieu remplit et domine les cieux et la terre¹.

Cette logique formelle, développée avec un grand luxe d'arguments par le nominaliste Occam, fut reprise par Luther et accommodée aux besoins de sa cause dans les controverses eucharistiques qu'il soutint contre Zwingli². Les épigones de la réformation luthérienne renchérirent encore sur les minuties du maître, ils se perdirent dans des raffinements qui auraient fait envie aux abstrauteurs de quintessence qu'avait produits le moyen âge. Au milieu des broussailles épineuses de controverses rebutantes, à travers les épaisses ténèbres d'une métaphysique surannée, on perçoit quelquefois des lueurs lointaines, signes avant-coureurs d'un jour plus limpide et plus sain. Telle est, par exemple, la distinction entre l'*omnipræsentia universalis*, *specialis* et *singularis*³: dépouillée de son enveloppe métaphysique, ramenée à sa signification psychologique et religieuse, elle

¹ QUENSTEDT, *Theol. didact. polem*, I, 288: Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter, non definitiva ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive.... more modoque divino incomprehensibili.

² Voir RETTBERG, *Occam und Luther* (Theol. Stud. u. Krit., 1839, I, p. 69 suiv.). — M. KROPATCHEK, *Occam und Luther*, 1900. — Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la controverse sacramentaire. Sur un point important, elle rentrerait dans notre sujet. Il s'agit de l'interprétation que Luther donne du symbolisme biblique de la *droite de Dieu* (Matth. XXVI, 64; Marc XVI, 19; Actes II, 33; VII, 55; Eph. I, 20). Luther ne voit dans ce terme qu'une figure désignant la puissance et la majesté de Dieu: Christ, élevé à la droite de Dieu, a part à sa divinité, partant à sa toute-puissance, car la droite de Dieu ne doit pas être entendue dans un sens matériel et local. Grâce à cette interprétation, Luther pouvait enseigner l'ubiquité du corps de Christ, thèse indispensable à son dogme de la présence réelle du Sauveur dans l'eucharistie.

³ FEUERBORN, de Giessen, s'appuyait sur Jean XIV, 23 pour enseigner une *specialis approximatio essentiae divinæ ad substantiam credentium*. Cette

traduit, comme nous le verrons plus loin, une expérience dont le croyant atteste la victorieuse réalité.

La notion scolastique de l'omniprésence divine essuya de plusieurs côtés le feu d'une critique très vive. La polémique des Sociniens et des Arminiens lui porta les premiers coups. Les hardiesses de Jacob Bœhme, qui s'aventura dans les spéculations d'une gnose panthéiste, furent un nouvel élément de dissolution¹. Enfin le rationalisme mit à nu les impossibilités de la théorie régnante, qui ne résista pas à un examen sérieux.

Quand même elle n'aurait pas subi les attaques du dehors, elle eût succombé sous le poids de ses contradictions intimes. En effet, la formule d'une *omnipræsentia Dei repletiva* donne à la fois dans le matérialisme et dans le panthéisme. Dans le matérialisme : parler d'une diffusion de l'être divin dans toutes les parties de l'univers, c'est effacer la limite qui sépare l'esprit de la matière, c'est au fond subordonner celui-là à celle-ci. Dans le panthéisme : la doctrine scolastique finit par identifier Dieu et le monde en absorbant l'un dans l'autre.

La notion atténuée d'une omniprésence dynamique, qui s'accuserait à la façon d'une action à distance, soulève d'autres

doctrine fut combattue par THUMMIUS, GERHARD, MUSAEUS, qui interprétaient le passage de l'évangile dans le sens d'une *gratiosa operatio*. — La dernière des confessions de foi de l'église luthérienne, la *Formule de Concorde*, avait déjà indiqué cette voie ; la doctrine de la sainte cène l'amena à se prononcer sur l'ubiquité du corps de Christ. A cette occasion, elle parle aussi de la présence spirituelle de Dieu et statue des degrés dans l'immanence divine ; voy. *Solida Declaratio*, VIII, § 68 : Deus est spiritualis indivisa essentia, qua ubique et in omnibus creaturis est, ibi — præsertim in credentibus et sanctis habitans — suam majestatem habet.

¹ Nous ne nous arrêterons pas à exposer les idées de Bœhme. Elles n'ont plus guère qu'un intérêt de curiosité historique. Il convient de dire cependant qu'elles ont été reprises par quelques théologiens postérieurs, qui n'ont pas craint de localiser dans une certaine mesure l'être divin, de lui attribuer une résidence par delà les bornes de l'univers et de changer en réalités massives le symbolisme scripturaire. J.-T. BECK est, en Allemagne, le représentant classique de ce réalisme théosophique. — Voy. aussi ROTHE, *Dogmatik*, herausgeg. von SCHENKEL, I (1870), 122. Comp. enfin GRETILLAT, I, 235-236.

objections. Est-il permis, est-il possible de scinder l'action divine et l'essence divine? N'est-ce pas, en outre, localiser Dieu que de l'exiler « au ciel, » d'où il exécute ses desseins? L'enfermer dans une région déterminée, n'est-ce pas l'exclure de toutes les autres? Enfin, que vaut la notion d'un Dieu qui, relégué loin du monde, intervient du dehors dans la trame des phénomènes et dans le cours des événements?

Ainsi la notion traditionnelle n'évite le danger d'un panthéisme plus ou moins matérialiste que pour se briser contre l'écueil du déisme.

Cependant la plupart de ces objections partaient de prémisses communes aux écoles scolastiques et à leurs adversaires. Il n'est donc pas étonnant qu'elles n'aient fait faire aucun pas au problème dogmatique.

Un progrès décisif ne fut possible qu'après que la critique de Kant, en fondant une théorie de la connaissance qui triomphait et du dogmatisme et du pyrrhonisme, eut donné à la pensée religieuse une orientation nouvelle et fourni à la théologie les éléments d'une méthode vraiment indépendante.

Quel fut, dans le cas présent, le contre-coup de la révolution opérée par Kant? La scolastique discutait à perte de vue sur le rapport de Dieu avec l'espace et prétendait donner une définition métaphysique de l'omniprésence divine. Or Kant établit que l'espace est un produit spontané de la raison humaine, la forme de notre sensation externe; intuition à priori, cadre primitif et nécessaire de l'entendement, l'espace n'a pas de réalité démontrable en dehors de notre pensée. D'autre part, comme la raison pure est incompetente dans la sphère qui dépasse l'expérience, il est impossible de démontrer rationnellement l'existence de Dieu, et c'est une prétention chimérique que de vouloir énoncer un jugement théorique sur sa nature et le mode de son action. Impuissants à réaliser par la pensée la relation de Dieu avec l'espace, force nous est de renoncer à toute définition théorique de l'omniprésence divine, considérée en elle-même¹.

¹ A vrai dire, saint AUGUSTIN, s'inspirant du néoplatonisme, avait déjà affirmé

Depuis Kant, la confiance orgueilleuse de la raison dans son pouvoir de saisir et d'étreindre l'absolu, ne se rencontre plus que chez les représentants attardés d'une orthodoxie vaincue en principe, ou chez les interprètes plus ou moins conséquents de la pensée hégélienne. Dans les sphères où se fait sentir l'influence kantienne, la doctrine des attributs divins, partant la notion de la toute-présence de Dieu, a subi une modification profonde. La définition célèbre¹, proposée par Schleiermacher, a eu un retentissement légitime et laissé une trace ineffaçable dans la dogmatique protestante

cette impuissance de l'homme à déterminer la toute-présence de Dieu. FÉNELON ne fait que suivre le Père de l'Eglise dont il développe la pensée dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Voy. Seconde partie, article IV : « A proprement parler, Dieu n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne, mais il est absolument. Toutes ces expressions.... qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où donc est-il ? Il est, et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte : il est tout, il est l'être ; ou pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter.... Mais refuserai-je de dire qu'il est partout ? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites.... de soutenir qu'être simplement et absolument est infiniment plus que d'être partout ; car être partout est une chose bornée, puisque les lieux, qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère ; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps.... Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoi qu'il agisse sur tous les lieux ; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps. Mais où est-il donc ? n'est-il nulle part ? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions qui paraissent si embarrassantes ne le sont que parce qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. »

¹ *Der christliche Glaube*, § 67 de la première édition, § 53 de la seconde. Les termes de la formule diffèrent, mais le sens en est identique : « la toute-présence de Dieu représente la causalité divine, en tant que, libre elle-même de l'espace, elle détermine l'espace et tout ce qui s'y développe. »

du dix-neuvième siècle. Cependant, tout en admirant la virtuosité dialectique du grand réformateur de la théologie moderne, il est permis d'affirmer que l'illustre penseur n'a pas complètement réalisé son programme : sa notion de Dieu, loin d'être l'expression fidèle de la foi religieuse du chrétien, est trop souvent le produit laborieux de la réflexion philosophique. La plupart des dogmaticiens qui vinrent après lui méritent le même reproche.

Il vaut donc la peine de reprendre le problème et d'ententer la solution, en suivant les indications fournies par Kant et Schleiermacher, dans la mesure où la méthode dont ils furent les initiateurs se rencontre avec les principes de la foi protestante et l'esprit de la révélation évangélique¹.

II

Ce n'est point par des considérations théoriques que l'âme religieuse s'élève à la certitude de la toute-présence divine².

¹ La plupart des dogmaticiens développent la notion de la toute-présence divine comme s'il s'agissait d'un chapitre de théologie rationnelle ; ils se bornent à ajouter à leur exposé quelques citations bibliques et à indiquer brièvement l'intérêt religieux que présente la définition de cet attribut divin. On verra que nous essayons de suivre la voie opposée. Comp. les indications malheureusement trop sommaires de M. KAFTAN, *Dogmatik* (1897), p. 173-175 ; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 69-70 ; REISCHLE, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen*, 1902, p. 73. — Cf. LIPSIUS, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876, § 305, p. 260. — A. VON OETTINGEN, *Lutherische Dogmatik*, II 1900, p. 245-246. — CREMER présente d'excellentes observations sur la genèse de la foi chrétienne en la toute-présence de Dieu ; mais en s'aventurant dans des considérations théologiques sur la Trinité, il abandonne le terrain de l'expérience et substitue le dogmatisme traditionnel au simple Evangile du Christ. *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, p. 84-92.

² Nous croyons qu'il y a une grande part de vérité dans le mot souvent cité — et combattu — de RENAN : « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée. » L'école éclectique de V. COUSIN, en dépit de son rationalisme souvent bien superficiel, a exprimé plus d'une fois le caractère pratique de la foi en Dieu. « La foi en Dieu n'est pas et ne peut pas être uniquement la conclusion d'un théorème ; elle est l'expression la plus haute de nos sentiments ; elle sort de nos joies les plus nobles et de nos plus saintes douleurs ; elle est le fruit de la vie » (CARO, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864, p. 476).

Cette certitude jaillit de nécessités d'ordre pratique, c'est-à-dire d'un intérêt qui ressortit au domaine de la conscience et du cœur, à la sphère des dispositions intérieures du sujet, de ses émotions et de ses volitions. Les procédés en usage dans les écoles, les méthodes qui vont de l'effet à la cause (*via causalitatis*), qui portent à leur plus haute puissance les facultés de l'homme (*via affirmationis, eminentiæ*), qui éliminent de la notion de Dieu les imperfections inhérentes à la nature humaine (*via negationis, remotionis*) aboutissent à une abstraction dépourvue d'efficacité pratique et de fécondité religieuse. Cette conception purement théorique ne saurait avoir une prise sur notre âme, une action directe et déterminante sur notre vie intime ; il lui manque enfin l'assurance immédiate que peut seule donner l'expérience personnelle et vivante¹. La certitude religieuse de la toute-présence divine est plus qu'une croyance intellectuelle, elle est un acte de foi ; elle naît d'un besoin vital de l'âme qui, aux prises avec des puissances hostiles, se voit affranchie par une merveilleuse délivrance ; elle s'appuie sur une révélation divine qui, à l'aide des données de la nature et de l'histoire, se réalise dans les mystérieuses profondeurs de la conscience.

La foi n'est pas fille de la croyance, c'est le contraire qui est vrai². La scolastique et l'opinion courante se représentent le phénomène intérieur d'une façon que dément l'observation psychologique. Il faut d'abord, nous dit-on, acquérir la conviction des attributs divins ; il faut établir cette conviction par tous les moyens dont dispose la raison et la corroborer par les preuves tirées de l'Écriture sainte ; il faut ensuite tirer les conséquences pratiques de l'enseignement

¹ Ces formules méritent la critique énoncée par M. W. JAMES du point de vue du *pragmatisme* de M. CH. SANDERS PEIRCE, et dirigée notamment contre la doctrine courante des attributs métaphysiques de Dieu. Voy. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, 1906, trad. ABAUZIT, p. 375 et suiv.

² AUG. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 510 et suiv., p. 533 et suiv. Voy. surtout aussi M. MÉNÉGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme*, 1900, passim.

rationnel et scripturaire, en faire l'application sérieuse et constante à notre vie, et traduire en motif moral la vérité fournie par la connaissance théorique et confirmée par la tradition chrétienne¹.

Rien de plus faux et de plus funeste que cette erreur, vice radical de l'intellectualisme « orthodoxe » ou « libéral. » La foi en la toute-présence divine est autre chose que la solution du problème théorique des rapports de Dieu avec l'espace, elle est la solution d'un problème bien plus sérieux et plus tragique, l'apaisement d'un conflit qui éclate dans les intimes profondeurs de la vie religieuse. Cette solution une fois trouvée, le croyant, s'il le peut, la transforme en croyance claire et réfléchie ; s'il est philosophe ou théologien il essaie de l'exprimer en une formule ; mais cette formule, cette croyance a toujours un caractère dérivé et secondaire ; elle ne fait que traduire, dans le monde de la pensée, une vérité d'abord vécue, une expérience dont il s'agit de réaliser à tout moment la vérité et de faire jusqu'au bout la victorieuse épreuve.

Essayons d'analyser la genèse et de déterminer les caractères de cette expérience.

Elle présente une parfaite analogie avec celle que fait l'âme religieuse en prenant conscience de l'éternité de Dieu. De même que la certitude de l'éternité divine est pour le croyant le refuge souverain contre la caducité de notre nature passagère et périssable, ainsi la foi en la toute-présence de Dieu nous sauve de l'abandon auquel nous sommes livrés en face des puissances matérielles et morales qui se lignent pour nous écraser. Au sein de « la solitude effrayante des mondes qui l'ignorent, » au plus fort des orages qui se dé-

¹ Que l'on compare les deux déclarations suivantes : « De tous les attributs divins, c'est peut-être la toute-présence divine qui est à la fois le plus populaire, le plus fréquemment et le plus directement susceptible d'être traduit en motif moral, et le plus difficile à déterminer rigoureusement.... » (GRETILLAT, *Dogmatique*, I (1888), 236). — « Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique » (SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 379).

chainent contre lui ou ceux qui lui sont chers, dans la lutte contre le mal sous toutes ses formes, l'homme jette vers le ciel un cri qui rencontre un écho divin, que dis-je ? il fait monter une prière qui lui est inspirée par celui-là même auquel s'adresse cette prière et ce cri. Dans la nuit de sa solitude il perçoit le rayon révélateur d'une souveraine délivrance ; il affirme la présence d'un être qui ne le laisse pas seul, mais qui s'abaisse jusqu'à son néant pour le secourir, le consoler et le bénir.

Cependant la présence de la divinité peut se manifester encore sous un autre aspect ; elle n'apparaît pas toujours à la conscience religieuse comme une puissance salutaire et bien-faisante ; l'homme en ressent aussi les efforts redoutables et vengeurs. Lorsqu'il se livre au mal sans qu'un témoin humain puisse l'atteindre, le retenir ou le châtier, il se voit sous le coup d'une réprobation qui se confond avec la sentence inéluctable d'un juge que rien ne saurait tromper ni corrompre.

Confiance en un secours assuré à celui qui cherche un appui par delà la faiblesse de son isolement naturel, crainte d'un châtiment qui découvre et frappe le coupable là où nul regard humain ne saurait pénétrer, voilà les formes essentielles que prend dans l'âme religieuse le sentiment de la présence divine. Dominé par ce sentiment, le croyant a conscience que l'espace ne saurait tracer aucune limite ni opposer aucun obstacle à l'irrésistible action de l'Eternel. La toute-présence de Dieu est à la fois le réconfort du malheureux que l'univers ignore ou abandonne, et la condamnation du pécheur resté seul en face de sa conscience. L'homme pieux trouve Dieu toujours et partout lorsqu'il cherche à s'approcher de lui ; l'impie n'échappe jamais et nulle part à Dieu, lorsqu'il essaye de se soustraire à son pouvoir : telle est, réduite à sa plus simple expression, la double affirmation qui résume notre foi religieuse en la toute-présence de Dieu.

Il apparaît maintenant que cette foi ne procède pas du contraste que l'homme découvre entre l'immensité de Dieu et les bornes du monde « spatial » ; elle naît du conflit qui

déchire sa vie intérieure lorsqu'il se sent isolé et perdu, aux prises avec les épreuves de l'adversité ou en butte aux tourments du remords.

Il ne faut pas dire que ces sentiments de confiance ou de crainte sont *les effets* de la foi en la toute-présence de Dieu. Ils en sont bien plutôt la manifestation positive, ils en représentent les éléments essentiels et irréductibles ; il n'est pas possible de les isoler d'un sentiment extérieur et indépendant d'eux. Croire au Dieu tout-présent, c'est précisément éprouver cette présence secourable, consolatrice ou vengeresse, c'est en ressentir le bienheureux attrait ou la redoutable puissance.

C'est dire qu'il y a, dans cette foi, différence de degrés et de caractères. Chrétiens, nous croyons à la toute-présence de Dieu dans la mesure où nous nous abandonnons à la volonté du Père céleste, nous laissant guider par son esprit, pénétrer par sa force, éclairer par sa lumière, juger par sa sainteté, consoler par sa bonté et son amour. Au sommet des révélations religieuses qui ont été le partage de l'humanité, l'intensité de cette foi arrive à sa plus haute puissance, mais toutes les religions proclament avec plus ou moins de force et de clarté l'existence de divinités dont l'action s'étend au-delà du lieu où elles habitent. Le paganisme classique assigne à ses dieux un séjour où il les localise en les matérialisant, mais la demeure de ces dieux n'est pas une prison qui les relègue dans un éternel exil ; du haut de l'Olympe, Jupiter révèle sa présence en prodiguant ses faveurs ou en lançant son tonnerre. Dans la religion d'Israël la foi en la toute-présence divine va se spiritualisant progressivement et finit par arriver à un degré sublime de grandeur et de pureté. Mais nul n'a senti avec plus de simplicité et de profondeur la toute-présence divine que celui qui réalisa, dans son cœur filial, le bien suprême d'une communion parfaite avec Dieu ¹.

Recueillons sur les lèvres des hommes de l'ancienne et de la nouvelle alliance les paroles qui expriment, avec une

¹ Voy. GREILLAT, I, 237.

poésie pénétrante ou une magnifique éloquence, l'expérience de l'âme religieuse prenant conscience de la toute-présence de son Dieu. Ces témoignages inspirés nous révèlent une marche ascendante qui, de mythes élémentaires et naïfs, s'élève jusqu'au symbolisme le plus grandiose. Sans doute nos sources ne nous permettent pas de fixer avec une précision rigoureuse la succession chronologique des différentes étapes de la pensée religieuse d'Israël ; il est probable que plusieurs des conceptions que nous rencontrons dans nos documents furent longtemps parallèles et existèrent simultanément, mais le progrès n'en est pas moins manifeste dans l'ensemble, et il est possible d'en retracer la direction générale.

Dans les temps les plus anciens, le peuple d'Israël, une fois constitué par l'action puissante de Moïse, se représente Jahve comme habitant le mont Sinaï. Sinaï est la montagne de Dieu, la montagne de Jahve (Ex. III, 1 ; IV, 27 ; XVIII, 5 ; XXIV, 13 ; 1 Rois XIX, 8 ; Nomb. X, 33). C'est de là que vient l'Eternel, et la montagne tremble devant lui (Deut. XXXIII, 2 : Jug. V, 5 ; comp. Ps. LXVIII, 9). « Pourquoi, montagnes aux cimes nombreuses, avez-vous de l'envie contre la montagne que Dieu a voulu pour résidence ? L'Eternel n'en fera pas moins sa demeure à perpétuité ! » (Ps. LXVIII 17, 18.) C'est de là que partent les révélations de Jahve, c'est là qu'il a promulgué sa loi (Ex. XIX-XX). Puis Israël fait voyager son Dieu à travers le désert ; il l'adore dans la nuée qui accompagne le peuple pendant le jour, dans la colonne de feu qui, la nuit, marche devant l'armée. Il localise sa présence en l'attachant à l'arche de l'alliance où Jahve siège parmi les chérubins, en l'enfermant dans la tente de l'assignation et dans le temple élevé pour glorifier son nom. « Tous ceux qui consultaient l'Eternel allaient vers la tente d'assignation qui était hors du camp. Lorsque Moïse se rendait à la tente, tout le peuple se levait ; chacun se tenait à l'entrée de sa tente et suivait des yeux Moïse jusqu'à ce qu'il fût entré dans la tente. Et lorsque Moïse était entré dans la tente, la colonne de nuée descendait et s'arrêtait à l'entrée de la

tente, et l'Eternel parlait avec Moïse. Tout le peuple voyait la colonne de nuée qui s'arrêtait à l'entrée de la tente, tout le peuple se levait et se prosternait à l'entrée de la tente. L'Eternel parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami ». (Ex. XXXIII, 7-11.)... « L'Eternel siège entre les chérubins sur l'arche de l'alliance.... David, avec tout le peuple qui était auprès de lui, se mit en marche depuis Baalé-Juda pour faire monter de là l'arche de Dieu, devant laquelle est invoqué le nom de Jahve Sebaot qui réside entre les chérubins au-dessus de l'arche. » (1 Sam. IV, 4; 2 Sam. VI, 2; VII, 2, 5-7, 13.)

Parallèlement à ces conceptions, dans lesquelles on surprend encore l'influence des religions voisines, se rencontrent d'autres images qui assignent à Jahve une résidence plus élevée et plus étendue: Jahve est celui qui règne dans les cieux (Ps. II, 4; XVIII, 7; Mich. I, 3). C'est du haut des cieux qu'il regarde les fils des hommes (Ps. XIV, 2). « Qu'as-tu fait? dit-il à Caïn, la voix de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » (Gen. IV, 10.) « Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est accru, et leur péché est énorme. C'est pourquoi, dit l'Eternel, je vais descendre, et je verrai s'ils ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi: et si cela n'est pas, je le saurai. » (Gen. XVIII, 20-21; cf. Ps. XXXIII, 13-19; Esaïe LXIII, 15.)

Mais déjà l'esprit des prophètes brise ces formes trop étroites et déborde de tout côté le cadre dans lequel la foi primitive restait emprisonnée. « L'Eternel sort de sa demeure, il descend, il marche sur les hauteurs de la terre. » (Mich. I, 3.) « Mais quoi? Dieu habiterait-il vraiment sur la terre? Voici, ô Eternel! les cieux des cieux ne peuvent te contenir: combien moins cette maison que je t'ai bâtie! » Ainsi parle Salomon dans la prière que le livre des Rois met dans sa bouche lors de la consécration du temple (1 Rois VIII, 27). A la supplication du roi, huit fois répétée (1 Rois VIII, 30, 32, 34, 36, 43, 45, 49), l'Eternel répond par ces paroles: « J'exauce ta prière et ta supplication que tu m'as adressées, je sanctifie cette maison que tu as bâtie pour y mettre à jamais mon nom,

et j'aurai toujours là mes yeux et mon cœur. » (1 Rois IX, 3.) La prière de Salomon, dans laquelle les anthropomorphismes des temps plus anciens se pénètrent d'un émouvant spiritualisme, n'est que l'écho de la voix des prophètes. « Ainsi parle l'Eternel : Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle maison pourriez-vous me bâtir, et quel lieu me donneriez-vous pour demeure ? » (Esaïe LXVI, 1.)

Dans la sphère où s'élève l'esprit religieux des prophètes, la notion d'espace finit par s'évanouir et se résout dans l'idée d'une présence divine partout sensible et partout agissante ; ou plutôt, les images empruntées au monde de l'espace ne servent plus que d'enveloppe transparente à une foi pénétrée de la toute-présence de son Dieu. « Où irais-je loin de ton esprit, et où fuirais-je loin de ta face ? Si je monte aux cieux, tu y es ; si je me couche au séjour des morts, t'y voilà ! Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, là aussi ta main me conduira et ta droite me saisira. Si je dis : Au moins les ténèbres me couvriront, la nuit devient lumière autour de moi ; même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi, la nuit brille comme le jour, et les ténèbres comme la lumière. » (Ps. CXXXIX, 7-12 ; comp. Jér. XXIII, 23-24.)

Cet hymne admirable, qui célèbre de concert la toute-présence et la toute-science de Dieu, nous révèle, avec une clarté parfaite, l'âme inspiratrice de la foi. L'intérêt qui anime et domine les paroles du psalmiste est bien éloigné de la spéculation sévèrement objective qui contemple les attributs divins ; celui qui parle ainsi n'est pas un philosophe qui médite sur la relation de l'Etre suprême avec le monde spatial, c'est un croyant qui se répand en prières et dont les effusions brûlantes jaillissent d'un cœur subjugué par le sentiment de la présence divine¹. Cette présence lui

¹ Un sentiment pareil perce quelquefois et s'exprime dans les développements du *Traité de l'existence de Dieu* de FÉNELON, II, 4 : « Mais encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire que Dieu est ici ? Hé bien, je le dirai quand on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. »

inspire un saint tremblement, car il se sait pécheur, et ses accents émouvants semblent répondre aux menaces de celui d'entre les prophètes qui a glorifié avec le plus de puissance la justice souveraine de l'Eternel. « Aucun d'eux ne pourra se sauver en fuyant, aucun d'eux n'échappera. S'ils pénètrent dans le séjour des morts, ma main les en arrachera; s'ils montent aux cieux, je les en ferai descendre; s'ils se cachent au sommet du Carmel, je les y chercherai et je les saisirai; s'ils se dérobent à mes regards dans le fond de la mer, là j'ordonnerai au serpent de les mordre; s'ils vont en captivité devant leurs ennemis, là j'ordonnerai à l'épée de les faire périr. » (Amos IX, 1-4.)

Nulle part, dans l'Ancien Testament, l'action redoutable de la présence divine n'a été exprimée à la fois avec plus d'énergie et de naïveté que dans la parabole de Jonas. Aussi plusieurs interprètes ont-ils été jusqu'à soutenir que le livre de Jonas est destiné à proclamer la toute-présence de Dieu : « Jonas malgré ses efforts ne peut réussir à se soustraire à son autorité, et les Ninivites aussi lui sont soumis¹. »

Terrible au pécheur, la présence de Dieu manifeste aux fidèles sa force secourable et libératrice. Rien n'égale la tendresse et la douceur des promesses et des appels du Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. « Non, la main de Jahve n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre.... Ainsi parle le Très-Haut dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint : « J'habite dans les lieux élevés et dans la sainteté, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, afin de ranimer les esprits humiliés, afin de ranimer les cœurs contrits. » (Esaïe LIX, 1; LVII, 15; comp. XLIII, 1-2.) Ces cœurs-là seuls sont accessibles au bienheureux message de la présence divine, seuls ils sont capables d'en percevoir et d'en goûter la puissance de consolation et d'assistance. « L'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé, et il sauve ceux qui sont dans l'abattement; oui, son

¹ M. L. GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne 1906, tome I, pag. 610.

salut est près de ceux qui le craignent, afin que la gloire habite dans notre pays. L'Eternel est près de ceux qui l'invoquent, de ceux qui l'invoquent avec sincérité. Vous me chercherez, et vous me trouverez, si vous me cherchez de tout votre cœur. » (Ps. XXXIV, 19; LXXXV, 10; CXLV, 18; comp. Ps. CXIX, 151; Lament. III, 57; Esaïe L, 8; Deut IV, 7; Jér. XXIX, 13.) Ces paroles nous font pénétrer jusqu'au cœur du sanctuaire, elles nous livrent le secret de l'expérience religieuse; elles nous révèlent, dans ses dernières profondeurs, un mystère inaccessible au pur raisonnement. Ce mystère ne se dévoile qu'à la piété: Dieu est présent dans l'âme qui le prie. Fille de la foi, la prière est la plus haute affirmation de la toute-présence divine ¹.

L'Evangile lui-même² ne saurait aller au-delà. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous » (Jacq. IV, 8). La prédication chrétienne, qui annonce un seul Dieu et Père de tous, maître de tous, demeurant et agissant en tous (Eph. IV, 6) ne fait que prolonger la ligne tracée par les prophètes, et, à plusieurs reprises, elle se borne à rappeler et à commenter la révélation contenue dans l'ancienne alliance et même pressentie par la conscience païenne. « Le Très-Haut n'habite point dans des édifices faits par la main des hommes, comme le prophète l'a dit: Le ciel est mon trône, la terre est mon marchepied. Quelle maison me bâtiriez-vous, dit le Seigneur, et quel sera le lieu de mon repos? N'est-ce pas ma

¹ L'article que FÉNELON consacre à ce sujet dans son *Traité de l'existence de Dieu* se termine par une prière: « O mon Dieu, vous êtes plus que présent ici; vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même.... Voilà, ô mon Dieu, ce que ma tendresse grossière me fait dire ou plutôt bégayer! » Cf. AUG. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 26: « La réalisation consciente de la présence de Dieu dans mon âme: voilà le véritable salut de mon être et de ma vie. »

² Le judaïsme, antérieur à la venue du Christ, sans renier les traditions religieuses des prophètes, puise encore à d'autres sources. Dans le livre de la Sagesse de Salomon, l'attribut divin de la toute-présence subit une modification caractéristique. L'auteur s'inspire des livres didactiques de l'Ancien Testament, dont il combine les notions essentielles avec la spéculation alexandrine: la toute-présence n'est pas seulement un attribut de Dieu (I, 7; XII, 1: l'esprit du Seigneur remplit toute la terre), elle est aussi un attribut de la Sagesse, conçue comme une hypostase divine (VII, 23; VIII, 1).

main qui a fait toutes ces choses?... Dieu a déterminé la durée précise des nations, ainsi que les limites de leur habitation, afin qu'elles le cherchent et le trouvent en le touchant. Et certes, il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, et comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes, nous sommes aussi de sa race. » (Actes VII, 48-50; XVII, 26-28.)

Mais si l'Évangile n'ajoute rien d'essentiel au témoignage rendu par le prophétisme à la toute-présence de l'Éternel, il n'en ouvre pas moins à la foi un horizon nouveau : il y a ici plus que Salomon et le Temple, plus que la loi et les prophètes. Quel est donc ce fait nouveau, ce miracle inouï jusquelà ? Est-ce la parfaite spiritualité de la présence divine avec toutes les conséquences qui en découlent pour le culte chrétien ? « L'heure vient, où vous n'adorerez le Père ni sur la montagne de Garizim ni à Jérusalem,... l'heure vient et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; ce sont là les adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. » (Jean IV, 21, 23-24.) Sans doute le prophétisme n'avait pas trouvé une formule d'une aussi énergique précision, mais il en renfermait tous les éléments et il la rendit possible. Non, ce qu'il y a de nouveau dans l'Évangile, ce n'est pas le message de la présence spirituelle de Dieu, c'est qu'un homme s'est rencontré dans lequel ce message s'est réalisé. Jésus n'a pas seulement annoncé ou promis la toute-présence divine, il l'a vécue, il l'a sentie pleinement dans son âme et l'a traduite parfaitement dans ses paroles et ses actes, dans sa vie et sa mort, dans toute sa personne : la foi chrétienne a salué en lui Emmanuel ; Dieu avec nous (Math. I, 23, Esaïe VII, 14 ; cf. VIII, 10.) Le Père qu'il nous révèle, il nous le montre dans la nature, faisant lever son soleil et tomber sa pluie sur les justes et les injustes, veillant sur le passereau, parant le lys de la vallée, comptant tous les cheveux de notre tête ; il nous le fait trouver dans le lieu le plus secret, recueillant notre aumône, écoutant notre prière ; il nous le manifeste enfin et surtout

dans l'esprit de sainteté et d'amour qui a constitué le fond intime de son être (Mat. V, 45; X, 29-31; VI, 28; VI, 3-8; XI, 23-30).

Et cependant il y a, dans la vie de Jésus, un moment qui, au premier abord, semble porter atteinte à l'harmonie qui règne dans ce caractère tout pénétré de la présence de Dieu; mais une réflexion plus sérieuse, une méditation plus recueillie découvrira sans peine que ce moment répand une vive lumière sur un problème qui se pose souvent à la conscience et qui pèse sur elle comme un sombre nuage. « Rejeté des hommes, se croyant rejeté par le Père, voyant son œuvre en ruine, ne comprenant plus rien au secret de sa destinée, il sentit son cœur se briser et jeta dans l'immensité implacable cette plainte qui, quelques heures plus tôt, lui eût paru un blasphème: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné¹? » Il n'est pas permis, il n'est pas possible d'affaiblir le caractère tragique de cette expérience qui ne perdrait rien de sa poignante amertume lors même qu'on trouverait dans ce cri l'écho de la voix du psalmiste²: la certitude de la présence divine subit dans l'âme de Jésus une éclipse qui fut pour lui le point culminant du supplice. Mais sa foi sortit triomphante de l'épreuve; ce Dieu, dont il ne sentait plus la douce et forte étreinte, le crucifié crut en lui quand même, il l'invoqua comme son Père, il abandonna son esprit entre les mains du Père. « Jamais Dieu n'avait été plus près du Christ qu'à cette heure de suprême obéissance³. » Sur la croix même, alors que le péché de l'humanité semblait remporter la plus grande des victoires, Jésus est le révélateur de la toute-présence du Père céleste. Cette foi trouva sa justification glorieuse dans la résurrection du Seigneur.

L'Esprit du Christ, qui est l'esprit même de Dieu, n'a pas cessé d'agir dans l'humanité. Affranchi des liens qui l'enfermaient dans la personnalité terrestre du Fils de l'Homme, il

¹ T. FALLOT, *Le livre de l'action bonne*, 1905, p. 127.

² Psaume XXII, 2.

³ T. FALLOT, p. 128.

est pour le chrétien un principe de vie et de lumière, une source intarissable de force et de joie, de paix, de consolation et d'espérance. Telle est l'affirmation du croyant qui saisit l'éternelle présence du Père céleste dans l'action permanente du Christ et de son esprit. « En vérité, je vous dis que si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux; là où deux ou trois personnes sont assemblées en mon nom, je suis au milieu d'elles. Voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » (Mat. XVIII, 19-20; XXVIII, 20.)

Cette foi triomphante dans l'inaltérable présence de Dieu par son esprit identique avec le Seigneur (2 Cor. III, 17; Jean XIV, 16, 23, 26) arrive à son plus riche épanouissement dans le mysticisme paulinien et johannique. Pour s'exprimer dans toute sa plénitude, elle s'empare des formules que lui offre la spéculation du temps, ou elle reprend, en les spiritualisant, les prophéties messianiques qui annoncent la venue et la présence de l'Eternel au milieu de son peuple. L'apôtre Paul veut-il décrire l'état du chrétien, il dira indifféremment que « Christ est en lui », ou que l'esprit de Dieu habite en lui (Rom. VIII, 9-11; cf. Gal. II, 20). Mais c'est dans les discours d'adieu prononcés par le Christ johannique que se traduit, avec le plus d'intimité et de puissance, le sentiment de l'ineffable communion du fidèle avec son Dieu, dont le Fils est l'organe et le révélateur parfait. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui. » (Jean XIV, 23; XV, 1-8; XVII, 21-26. Comp. Apoc. III, 20.)

Si nous avons essayé de suivre à travers les âges, consigné dans les monuments de l'ancienne et de la nouvelle alliance, ce témoignage de la foi en la toute-présence divine, c'est parce que nulle part on ne saisit avec plus de clarté les caractères distinctifs de cette foi. Aussi cette rapide étude biblique confirme-t-elle d'une façon décisive les résultats de notre analyse précédente.

Dans la prédication des prophètes, dans les hymnes du psautier, dans la bouche de Jésus et de ses témoins, la foi rencontre l'expression la plus immédiate et la plus spontanée. Elle n'existe pas à l'état d'idée pure, de pâle abstraction, de vérité théorique ; elle revêt la forme du symbole. Celui qui a senti avec une force incomparable la toute-présence du Père qui agit continuellement (Jean V, 17) est aussi celui qui nous a enseigné à prier : « Notre Père qui es *aux cieux* » (Mat. VI, 9) et qui a dit à ses disciples : « Je vous dis de ne point jurer du tout, ni par le ciel, car c'est le *trône de Dieu*, ni par la terre, car c'est son *marCHEPIED* » (Mat. V, 34-35). Avec une souveraine insouciance, avec une candeur et une simplicité parfaite, il traduit dans le langage populaire l'insondable mystère de la présence divine, décrivant l'essence de ce Dieu qui domine l'espace à l'aide de termes empruntés à l'espace, sans craindre de porter atteinte à la spiritualité du Très-Haut, ni de ravalier sa majesté et sa grandeur. Telle est la première leçon que nous donnent nos documents bibliques ¹.

Voici la seconde. Les hommes de Dieu dont nous avons recueilli les paroles, ne se sont pas élevés à la certitude de la toute-présence divine par les procédés du raisonnement ou de la spéculation. Cette certitude est d'ordre pratique et vital. Née au milieu de la détresse d'un cœur qui soupire après la délivrance ou d'une conscience qui sent qu'elle a mérité le châtiment, la foi à la toute-présence de Dieu s'affirme à l'encontre des choses visibles, elle supprime cet espace qui semble lui infliger un démenti ironique ou cruel, elle franchit les bornes du monde fini ; nivelant les montagnes et comblant les abîmes, elle ose croire que nul obstacle ne s'oppose à l'action divine, que Dieu n'est pas un Dieu

¹ « La Bible nous dit ce que Dieu est pour nous, bien plus que ce qu'il est en soi. Ce qu'elle nous dévoile, c'est son *caractère*, pour ainsi parler, plutôt que son *être*. Ses révélations sont des manifestations, des attestations, autant que des enseignements ; c'est une histoire autant qu'une doctrine : théodicée concrète, vivante, tout autre que celle de la métaphysique. » JALAGUIER, *Théologie générale (Dogmes mixtes)*, Paris 1903, p. 153.

« lointain, » mais un Dieu qui se tient « près » de sa créature, qu'il se communique à elle dans la mesure où elle se donne à lui¹.

Enfin, cette foi qui perçoit Dieu comme présent et agissant dans l'espace, le chrétien affirme qu'elle n'est pas une illusion, un rêve de son imagination, une création arbitraire de son cœur, une fantaisie mystique ou spéculative. Une foi pareille suppose et implique une causalité objective, un facteur divin, dont elle n'est que l'effet subjectif et la manifestation humaine. Il règne une corrélation intime et profonde entre la foi et la révélation, la révélation se réalisant dans la foi, la foi saisissant la révélation². L'interprète et l'organe le plus accompli de la toute-présence divine en est aussi le témoin le plus fidèle et le garant le plus sûr. L'âme chrétienne sent-elle faiblir en elle la certitude de la « proximité de son Dieu, » qu'elle regarde à celui qui, au moment de l'abandon suprême et de l'universelle trahison, dit à ses disciples : « Vous vous disperserez chacun de son côté et vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul : le Père est avec moi³. » (Jean XVI, 32.)

¹ M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, p. 142 : « On a beau être intelligent, instruit : en présence d'une telle vérité, on constate qu'on est encore bien rustique. Ceux qui le sont le moins se trouvent être des âmes pieuses et saintes, qui conçoivent une dignité, une grandeur de Dieu dans laquelle les dimensions physiques n'ont aucune part, des âmes qui savent que par nos infidélités nous nous éloignons de Dieu, comme nous nous rapprochons de lui par notre piété. »

² Dans son beau livre sur les *Variétés de l'expérience religieuse*, M. W. JAMES a tenté, à plusieurs reprises, d'analyser le mystérieux rapport de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans le phénomène de l'expérience religieuse. Il est peu d'auteurs qui aient pénétré aussi profondément dans la vie intime des manifestations religieuses, et qui en aient fait avec plus de finesse et de rigueur « la psychologie ». L'avouerai-je cependant ? Il me semble qu'il a réussi surtout à nous donner le pressentiment d'un au-delà, d'un arrière-fond spirituel, que ne sauraient atteindre et exprimer les instruments les plus délicats et les plus précis de l'observateur et de l'expérimentateur. Voy. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (trad. de M. F. ABAUZIT), 1906, surtout p. 355 suiv., 381 suiv., 399 suiv., 423 suiv.

³ Dans son émouvante étude sur l'athéisme religieux de Jefferies, M. WILFRED

III

Il faut conclure. Les aperçus de théologie biblique et d'histoire religieuse que nous venons d'ouvrir nous rendent ces conclusions faciles ; loin de nous faire aller à la dérive, ils nous ont introduit au cœur de notre sujet.

En traitant de l'idée chrétienne de Dieu, en déterminant la notion de la toute-présence, la dogmatique a pour tâche unique de traduire scientifiquement la foi qui a rencontré son expression classique dans les documents du Nouveau-Testament commentés à l'aide de ceux de l'ancienne alliance. Il fallait donc décrire d'abord l'expérience religieuse de la foi en puisant les éléments de cette description dans le témoignage le plus fidèle et le plus pur que la conscience chrétienne se soit rendu à elle-même. En possession de ces données la dogmatique est en mesure de s'acquitter de sa mission : elle formulera ses conclusions qu'elle empruntera, non à un système de philosophie ou de théologie rationnelle, mais à l'Évangile se légitimant à la conscience.

Définir ainsi la tâche qui incombe à la dogmatique, c'est marquer du même coup les limites dans lesquelles elle se trouve enfermée. Les propositions qu'il nous est possible et permis de formuler concernant la toute-présence de Dieu, ne

MONOD rappelle à plusieurs reprises que « l'observation de la nature » ou « l'intelligence » ne permet pas de reconnaître partout l'activité d'un être omniscient (voy. p. 29, 33, 34, 45). Il indique admirablement le remède seul efficace contre les défaillances auxquelles nous expose « la vue » ; ce remède, c'est « la foi ». « Au nom de l'observation, il est des cas où la conscience proteste contre la Providence et l'omniscience dans l'histoire, il est des cas où l'intelligence proteste contre l'immanence et l'omniprésence dans la nature ; et alors, non seulement nous voyons vaciller le Dieu transcendant et tout-puissant, mais le Dieu personnel, le Dieu d'amour pâlit. Dans ces cas-là, n'hésitons point : le salut est en Jésus. En faveur de Dieu, jetons la croix dans la balance, comme Brennus y jeta son épée. Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste ; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges ; c'est la doctrine de la substitution sous une autre forme : à côté de la « satisfaction viciaire, » il y a aussi l'affirmation viciaire. En Jésus, je crois en Dieu. » (*Un athée*, étude présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, septembre 1904, p. 45.)

portent pas sur l'essence ou l'action divine prise en elle-même, indépendamment de la foi du sujet religieux. Dieu en soi reste à jamais le Dieu caché ; il ne peut être connu qu'autant qu'il se manifeste¹. Or il ne se révèle que dans la piété, il n'est accessible qu'à celui qui se donne à lui ; par-tant, ses attributs ne peuvent être perçus que dans la mesure où la conscience religieuse entre avec lui dans une relation positive et vivante. Aussi notre définition de la toute-présence divine n'est-elle pas une vérité objective, théorique, qu'il serait possible d'atteindre sans l'intervention volontaire du moi, sans sa participation affective et effective ; elle ne nous apprend rien sur l'essence métaphysique et transcendantale de la divinité, elle n'est que l'énoncé du rapport que Dieu

¹ « Nous ne savons pas ce que Dieu est en lui-même, mais il lui a plu de nous dire de quelle façon il tient à se faire connaître à nous. » ...« Nous ne savons de Dieu que ce qu'il lui plaît de nous révéler. » T. FALLOT, *Le livre de l'action bonne*, p. 162, 179. — Sans avoir élaboré une théorie de la connaissance religieuse, formant un ensemble cohérent et systématique, PASCAL suit la direction indiquée dans le texte. M. SULLY PRUDHOMME caractérise excellemment le point de vue du grand penseur : « Pascal se résigne à ne pas comprendre Dieu, mais non à ne pas le posséder. Dieu lui est nécessaire pour combler un vide de son cœur, vide infini qui ne peut être rempli que par un objet infiniment parfait. Il suffit à son intelligence de savoir que cet objet existe, quelle qu'en soit d'ailleurs l'essence incompréhensible ; mais ce n'est pas par elle-même que son intelligence le sait, elle reçoit du cœur cette connaissance. Il fallait à Pascal pour être heureux un objet dont la possession ne pût lui être ni disputée par la maladie ou les autres vicissitudes de la condition terrestre, ni ravie par la mort. Or l'acte de foi est tout ensemble un acte d'affirmation et de possession du seul bien assuré, à savoir de la vérité souveraine : c'est un cri impérieux du cœur, et le cœur entend directement la réponse à son cri. » (*La vraie religion selon Pascal*, 1905, p. 370.) — Sans partir d'une théorie précise de la connaissance religieuse, JALAGUIER exprime à différentes reprises des pensées qui confirment celles que nous avons indiquées plus haut : « Nous avons à déterminer les attributs et les rapports de Dieu avec nous ; car nous tenons pour vaines les prétentions sans cesse renouvelées de pénétrer les mystères de son essence.... La question des attributs de Dieu emporte celle de ses rapports avec nous.... Que pouvons-nous savoir de Dieu que ses rapports avec nous et ces grands caractères de son être, et ces lois générales de sa Providence et de sa grâce qui nous font entrevoir ce qu'il est sans nous le laisser voir?... Même pour les attributs et les conseils divins dont nous sommes les plus assurés, c'est le fait que nous possédons plutôt que la notion proprement dite (le ὄντι, non le πῶς).... » *Ouv. cité*, p. 138, 139, 154.

soutient avec nous en se manifestant à notre conscience¹.

De ces données, dont la certitude procède de la foi, il faut tirer les conclusions qui éliminent toute solution incompatible avec nos affirmations religieuses.

Ces conclusions se réduisent, dans le cas présent, à deux formules principales.

1^o Forme de notre sensation externe, intuition primitive de notre raison, catégorie essentielle à notre pensée et à notre vie même, l'espace ne saurait être une borne imposée à l'action divine, un obstacle limitant sa Providence. Dans ce sens, Dieu est au-dessus de l'espace, affranchi des conditions de notre nature finie, libre de toutes les contingences inhérentes à la créature. La différence qui règne à cet égard entre Dieu et l'homme n'est pas quantitative, elle est qualitative; la vie divine est *illocale*².

2^o Il n'en est pas moins vrai que Dieu a voulu que l'espace fût pour nous une intuition à priori de notre raison, le cadre dans lequel nous percevons les objets, la forme primitive et inaliénable de notre entendement. Dans ce sens, l'espace existe aussi pour Dieu. Le gouvernement qu'il exerce sur le monde, tient compte des conditions qu'il a imposées au monde. Pour se manifester à l'homme, Dieu s'assujettit à la contingence de l'homme, il adapte ses révélations à l'espace comme au temps³.

¹ Elle répond ainsi au caractère de la notion biblique, excellemment décrit par JALAGUIER : « Dans le Nouveau Testament, Dieu se révèle en Christ à d'insondables profondeurs; et là encore il veut moins nous dévoiler les mystères de son essence que les mystères de sa grâce, moins ses attributs que ses dispensations. Sans doute la Bible projette aussi ses lumières sur la nature et l'existence divine.... mais elle n'en découvre guère que ce qui tient à l'ordre du salut.... En thèse générale, la Bible manifeste les attributs de Dieu par ses actes; elle les atteste plus qu'elle ne les expose; elle les fait entrevoir ou pressentir plus qu'elle ne dit ce qu'ils sont; elle les proclame plus qu'elle ne les détermine.... » (*Ouvrage cité*, p. 153-154.)

² Cf. A. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, 140. — BOVON, *op. cit.*, 260.

³ BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, 143 : « L'espace et le temps existent bien *pour* Dieu, puisque c'est la condition qu'il a imposée au monde, mais ils n'existent pas *en* lui. »

En énonçant cette double thèse, il importe d'en noter exactement le caractère et la portée.

L'une et l'autre sont les corollaires de la foi religieuse que nous avons analysée plus haut ; l'une et l'autre sont renfermées implicitement dans l'expérience que fait le chrétien de la présence de son Dieu ; l'une et l'autre n'ont de valeur et de signification que parce qu'elles découlent nécessairement d'une affirmation catégorique de la piété.

Si elles concordent formellement avec la définition de Schleiermacher et de beaucoup de théologiens après lui, elles n'en diffèrent pas moins sur quelques points importants.

La grande majorité des dogmaticiens, — Schleiermacher n'est pas de ce nombre, — arrivent à la définition de la toute-présence divine, en partant de la notion de l'absolu¹. Ils procèdent par déduction a priori ; leur thèse est un essai de rendre compte du rapport entre Dieu et le monde sous l'angle de l'espace. Nous suivons la voie opposée. Notre formule est un aboutissant ; dernier terme d'une marche à postériori, elle suppose une expérience religieuse, dont elle ne fait que tirer la conséquence.

En second lieu, dans le camp des métaphysiciens et des spéculatifs, la définition de l'attribut divin est un axiome de la raison théorique, elle exprime une vérité indépendante des dispositions intérieures de celui qui l'énonce. Notre formule est différente. Elle n'est à vrai dire qu'une limite, elle n'a qu'une valeur critique et négative, elle ne doit qu'exclure toute solution inconciliable avec l'expérience religieuse qui forme le point de départ de notre argumentation dogmatique.

Enfin, — troisième divergence, — en déterminant les rapports de Dieu avec l'espace, en définissant la toute-présence divine, la théologie courante entend bien émettre un jugement sur la nature même de Dieu ; sa formule est réellement

¹ BRUCH, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, 1892, p. 170 sq. — M. MATTER, *op. cit.*, I, 140 : « Nous ne pouvons nous représenter ce mode d'existence unique, mais nous sommes tenus de la statuer : *sinon, nous fauserions l'idée de l'Esprit absolu.* »

une proposition métaphysique, un renseignement sur l'essence ou l'action divine ; on concède sans doute que notre pensée est forcée de recourir à des expressions approximatives¹, mais c'est bien sur l'être même qu'on a la prétention de se prononcer. Nous n'avons pas cette audace. En disant que la vie divine est illocale, nous n'avons pas l'ambition de définir ou de décrire l'essence ou l'action de Dieu, nous ne faisons que marquer la limite de notre intelligence. Nous croyons que la nature transcendante de Dieu se dérobe à notre pensée. De quelle manière s'exerce cet attribut divin que nous appelons toute-présence ? Nous l'ignorons et nulle analogie humaine ne nous donnera la clef du mystère². Par la même raison, nous repoussons la théorie de nos anciens scolastiques, reprise par quelques auteurs modernes. « La toute-présence divine, assurent-ils, affecte différentes formes : Dieu n'est pas présent de la même manière dans la nature inanimée, dans le monde païen, dans l'âme des fidèles, dans la personne du Christ³. » Parler ainsi, c'est outrepasser les limites imposées à notre entendement. Que pouvons-nous savoir de la modalité de la toute-présence divine⁴ ? La prétendue solution de nos hardis théologiens a le tort de transformer une expérience psychologique en réalité objective et

¹ M. MATTER, I, 140. — M. TRIAL a été heureusement inspiré en empruntant à la poésie l'expression de cette pensée. *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 36-37. Voy. aussi p. 38. Le vers célèbre de V. HUGO : « Il est, il est, il est ! Il est éperdument ! » n'est que la répétition du mot de FÉNELON : « Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : « Il est, il est, il est ? » Si j'ajoute : « il sera au siècle des siècles », c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection. »

² Nous ne nous arrêtons pas à discuter le raisonnement suivant : « Dieu peut être à la fois au ciel et sur la terre ; car l'âme humaine, qui a son siège dans le cerveau, n'en est pas moins présente et agissante dans toutes les parties du corps. » (KAHNIS, *Die lutherische Dogmatik*, I, 1874², pag. 341.)

³ Voy. p. ex. MARTENSEN, *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 86-87. — KAHNIS, *op. cit.*, I, 341.

⁴ « Pour déterminer les attributs de Dieu, il faudrait sonder le fond de son être ; et n'est-ce pas manifestement l'impossible ? Il n'est pas un seul de ces attributs, même les plus certains (éternité, toute-présence, etc.), que nous concevions réellement. Il y a là d'innombrables incompréhensibilités, d'où résultent

transcendantale. La présence de Dieu est différemment accueillie et éprouvée, elle n'est accessible que dans la mesure où l'âme se livre à son action, elle ne révèle sa plénitude qu'à la foi parfaite. Sur ce point comme sur tous les autres, « le don de Dieu ne va qu'au besoin ressenti et au désir actif de l'homme¹. »

La substitution du point de vue objectif et métaphysique au point de vue subjectif et psychologique, — telle est l'erreur que nous avons dû signaler dans notre étude sur l'éternité de Dieu. Cette erreur se reproduit ici. Nous la retrouverons dans tout le cours de notre enquête sur la notion chrétienne de Dieu. La théologie traditionnelle en est toujours à l'illusion que Kant croyait avoir vaincue ; elle n'a pas suivi le philosophe de Königsberg dans la révolution dont il fut l'initiateur et qu'il comparait à celle que Copernik avait opérée dans le système du monde : nos dogmaticiens continuent à faire tourner le soleil autour de la terre. Soyons plus modestes : assignons à la planète la place qui lui revient dans la hiérarchie de l'univers.

d'irréductibles énantiophanies. La prétention de tout pénétrer et l'impossibilité d'y réussir enfantent ces théories hasardées qui, se heurtant et se renversant incessamment les unes sur les autres, entretiennent peut-être plus que tout le reste le trouble de notre temps. » (JALAGUIER, *ouvr. cité*, p. 152.)

¹ SABATIER, *Esquisse*, p. 400.

III

LA TOUTE-SCIENCE DE DIEU

Connexité des attributs divins. — Erreurs et dangers de la scolastique traditionnelle. — Tâche actuelle de la dogmatique protestante.

I. — *La notion théorique de l'omniscience divine.* — Son point de départ. — Ses caractères distinctifs. — Sa prétention à l'objectivité métaphysique. — Critique de cette notion : les termes du problème ; les essais de conciliation ; vice fondamental de la conception théorique.

II. — *La foi religieuse en l'omniscience divine.* — Son caractère pratique et subjectif. — Son fondement et son contenu. — La foi individuelle et la foi collective : corrélation entre la psychologie et l'histoire. — Evolution de la foi en la science divine. — Etude des documents de l'Ancien et du Nouveau Testament : progrès réalisés par la conception biblique ; intérêt purement religieux qui l'inspire et la domine.

III. — *Les conclusions dogmatiques.* — Enseignements que renferme l'étude de l'histoire religieuse. — Fécondité pratique et symbolisme pittoresque des témoignages scripturaires. — Départ et triage opéré par la foi. — Objet et limites de la connaissance religieuse. — Les formules dogmatiques, corollaires des expériences religieuses : leur valeur critique et limitative.

Plus on avance dans l'étude attentive et recueillie des attributs divins, plus on est obligé de reconnaître qu'il est impossible de les considérer indépendamment l'un de l'autre. A tout moment les définitions proposées s'appellent et se conditionnent jusqu'à se confondre ou se répéter. Ce n'est que par une abstraction nécessairement artificielle qu'on arrive à isoler les activités ou les révélations de Dieu, qui n'ont de vérité et de réalité qu'à la condition de se résoudre immédiatement dans l'unité infinie de la vie divine. Aussi bien philosophes et théologiens ont-ils de tout temps éprouvé cette difficulté ; force leur est de rapprocher ou d'unir ce que d'abord la réflexion avait disjoint¹.

Il est facile de vérifier la justesse de cette remarque en étudiant la conception religieuse de ce que l'on a appelé assez improprement les attributs métaphysiques de Dieu. Comment la foi en la toute-présence de Dieu serait-elle séparable de la foi en sa toute-science ou sa toute-puissance ? L'affirmation religieuse qui porte sur l'une de ces relations divines implique et entraîne une affirmation énoncée sur les autres. Que serait pour la conscience chrétienne, — car c'est de celle-ci qu'il s'agit en première ligne, — un Dieu présent partout, si cette toute-présence n'était pas en même temps une puissance embrassant et soutenant l'univers dans son ensemble comme dans tous ses détails ? Et que serait, pour le croyant, la toute-puissance divine, si elle n'était pas inspirée et éclairée par une pensée qui dirige et coordonne toutes les manifestations de l'activité divine ?

Il y a plus. Dès maintenant nous entrevoyons que ces notions elles-mêmes apparaissent à la foi comme des formes abstraites, des cadres vides, aussi longtemps qu'on ne leur donne pas un contenu positif, une réalité concrète et vivante empruntée à la sphère de la vie morale et religieuse. Ce n'est que par la révélation de la justice, de la sagesse et de l'amour de Dieu que les attributs dits métaphysiques

¹ Voy. p. ex. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 55 : l'omniscience divine est « la spiritualité absolue de la toute-puissance divine ». Comp. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896², p. 394.

prennent leur importance religieuse, acquièrent une valeur et une efficacité pratique et sont accessibles à la conscience et au cœur. Faut-il rappeler par exemple, que la notion chrétienne de l'éternité de Dieu ne réalise toute sa richesse qu'en s'identifiant avec l'idée de l'immuable fidélité de l'amour divin¹ ?

C'est parce que la dogmatique a trop souvent oublié ces vérités élémentaires qu'elle a fini par exercer une action desséchante sur la vie religieuse ; au lieu de borner son ambition à être l'interprète de la foi, elle a tourné au dogmatisme, qui est le pire ennemi de la foi. La doctrine traditionnelle de Dieu a subi le contre-coup de cette funeste transformation. Nous avons essayé de montrer ce que sont devenues, dans la théologie scolastique, les conceptions de l'éternité et de la toute-présence de Dieu, et comment, pour les rendre à la foi chrétienne, il faut les résoudre en expériences religieuses. Il convient d'entreprendre le même travail sur la notion de la *toute-science divine*. Après ce qui a été établi jusqu'ici, il nous est permis d'être plus bref dans notre exposé critique et historique, afin de porter toute notre attention sur l'analyse psychologique et religieuse, qui est le nœud vital du problème.

I

La scolastique traditionnelle, catholique ou protestante, arrive à la notion de l'omniscience divine en suivant la triple voie par laquelle elle prétend s'élever à la définition de tous les attributs de Dieu.

Nous sommes invités à rapporter à la causalité absolue l'intelligence que nous découvrons et constatons dans les causalités relatives. Si l'être humain est doué de conscience et de raison, il faut en conclure que le Créateur possède les facultés qu'il a départies à sa créature : ce qui est dans l'effet, est nécessairement dans la cause (*via causalitatis*).

Mais on ne saurait transférer à la divinité les attributs hu-

¹ Voy. *Revue de théologie*, 1905, p. 206.

maines sans les élever à leur plus haute puissance, et sans les projeter dans l'infini : le savoir en Dieu, c'est le savoir parfait, la connaissance infaillible, la science qui embrasse et pénètre l'univers matériel et moral dans son ensemble et dans ses détails (*via affirmationis, via eminentiæ*).

C'est dire que toute analogie entre l'omniscience divine et le savoir humain est incomplète ; entre l'un et l'autre il n'est, à vrai dire, pas de commune mesure ; on ne peut élever le savoir humain à la puissance de la science divine qu'en éliminant toutes les imperfections inhérentes à la nature finie, en effaçant toutes les limites qui lui sont propres (*via negationis, via remotionis*).

En appliquant ce triple procédé, nos anciens théologiens établissent une doctrine qu'il faut rappeler sommairement et que nous nous contenterons d'esquisser. Bien que la notion de la toute-science divine ait évolué, on peut affirmer que cette évolution, qui tendait à préciser toujours davantage les termes métaphysiques du problème, n'est intéressante que par le résultat auquel elle a abouti. Il suffit donc de fixer les conclusions de ce développement.

La *scientia naturalis* ou *scientia necessaria*, est la connaissance que Dieu a de lui-même, de sa nature. Elle est nécessaire, parce que son objet est l'être absolu, souverainement conscient de lui-même et possédant parfaitement sa propre pensée.

La *scientia libera* désigne la connaissance qu'a Dieu des êtres et des objets contingents. Elle affecte deux formes essentielles, selon qu'elle porte sur ce qui est réel (*scientia visionis*) ou sur ce qui est possible (*scientia simplicis intelligentiæ*). Quelques docteurs imaginèrent un troisième mode de la *scientia libera* : la connaissance de ce qui n'est possible que dans certains cas, sous certaines conditions réservées à l'avenir, au *futuribile*, au *futurum conditionatum*, s'appelle la *scientia media*.

Si tels sont les différents modes de l'omniscience divine d'après les objets auxquels elle s'applique, il n'importe pas moins d'en noter les caractères distinctifs, afin de bien mar-

quer la différence qui règne entre la toute-science divine et notre science humaine, si minime et si fractionnée. « Dieu voit les choses du dedans, par leurs lois et leur essence, tandis que nous ne les percevons que par leurs formes et leurs effets. Dieu voit les choses dans l'ensemble, non isolément, successivement, fragmentairement; c'est là la science véritable, la nôtre n'en est que l'ombre, la pâle et vacillante esquisse. Dieu enfin voit les choses directement, sans intermédiaire, tandis que nous ne les apercevons qu'à travers mille intermédiaires (sens, témoignages, instruments): *omniscientia intuitiva, simultanea, distinctissima, verissima*¹.

Ainsi définie, la notion de la toute-science divine reste dans le domaine de la connaissance théorique. Les théologiens qui l'établissent lui attribuent une valeur objective et une portée métaphysique; ils entendent formuler un jugement sur l'être divin pris en lui-même; tout en avouant que nos définitions et nos distinctions sont loin d'être adéquates, ils affirment qu'elles sont vraies d'une vérité relative, qu'elles nous initient à l'intelligence positive de l'essence divine et soulèvent un coin du voile qui cache les profondeurs de Dieu. C'est tout au plus si l'on restreint parfois le champ des spéculations métaphysiques, en éliminant de l'enceinte de la dogmatique l'une ou l'autre des formes de la toute-science divine. Tel est, par exemple, le cas d'un des plus fidèles adeptes de la tradition dogmatique. Gretillat fait rentrer *l'omniscientia naturalis* dans le « mouvement de l'existence divine interne » et déclare qu'elle ne saurait figurer au nombre des attributs divins tels que nous les avons définis. Il estime, d'autre part, que la *scientia media* se dérobe à toute détermination humaine: « la connaissance de ce qui serait arrivé dans telle ou telle condition ne mérite pas un titre à part dans le chapitre des attributs divins². »

Il nous semble que Gretillat est resté à mi-chemin dans ses éliminations: la définition théorique de la *scientia libera*

¹ BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, Tome I, 1903, p. 196; F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896², p. 394-395.

² *Dogmatique*, I, 239.

— la seule que Gretillat laisse subsister — prête le flanc à des critiques non moins fondées.

Aussi longtemps que l'on suit les errements de la scolastique traditionnelle, on oscille entre deux difficultés également insurmontables. Dépouillée de toute analogie avec le savoir des êtres finis, affranchie des limites de l'espace et du temps, placée en dehors et au-dessus de toutes les relations et analogies humaines, l'omniscience divine s'évanouit comme un fantôme qui échappe à l'étreinte de notre pensée. Conçue à l'instar de notre faculté de connaître, définie à l'aide de nos catégories psychologiques, impliquée dans l'évolution de l'histoire à travers le passé, le présent et l'avenir, l'omniscience divine est ravalée au niveau de l'intelligence finie et ne s'en éloigne que par un degré supérieur d'étendue, de force et de pénétration. Tel est le dilemme dans lequel reste emprisonnée la réflexion théorique : pour maintenir la notion de l'absolu métaphysique, il faut en faire une abstraction qui équivaut au néant ; pour sauver la notion du Dieu vivant, il faut faire de lui un homme.

Nous constatons, dans le cas présent, l'impossibilité que nous avons dû signaler dans nos études précédentes : nous nous retrouvons en présence de « l'impuissance de la pensée théorique à réconcilier dialectiquement les deux termes » du fini et de l'infini. C'est que, comme dit excellemment Aug. Sabatier, ces notions abstraites... « loin d'être les plus hautes et les plus riches de l'esprit, en sont les plus basses et les plus nues ; elles ressortissent à la catégorie la plus extérieure de la raison, celle de la quantité, et correspondent, en réalité, à la conscience religieuse la plus élémentaire, celle des religions de la nature¹. »

Il n'est donc pas étonnant que les efforts tentés pour réduire à un commun dénominateur l'omniscience divine et les actions humaines soient frappés d'une incurable stérilité : le problème que pose à l'intelligence la notion dogmatique de la *scientia Dei libera* est insoluble. Les réponses

¹ AUG. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 557-558.

qu'on a essayé de donner à cette question, tourment et triomphe de la scolastique ancienne ou moderne, reposent sur des prémisses inadmissibles : elles supposent que notre esprit est capable de construire logiquement l'idée de Dieu et de déterminer la nature objective et les modes d'action de l'être suprême ; elles impliquent, en outre, l'identité essentielle de l'activité humaine et de l'énergie divine, en sorte que nous serions en mesure de mettre en balance l'une et l'autre. Etablir exactement le rapport des deux termes, telle est la tâche qui sollicitait la virtuosité spéculative et dialectique des dogmaticiens. Les uns sacrifiaient ou restreignaient l'omniscience divine en faveur de la liberté humaine¹, les autres portaient atteinte à la liberté pour sauver la toute-science². Il est inutile d'analyser en détail ces théories le plus souvent ingénieuses et subtiles ; alors même qu'elles se combattent, elles opèrent toutes sur la base commune d'une métaphysique surannée³. L'agnosticisme que professent quelques contemporains est sans contredit plus philosophique et plus religieux ; il ne lui manque parfois que de s'appuyer sur le fondement large et solide d'une théorie plus précise et mieux liée de la connaissance religieuse et scientifique⁴.

¹ Les SOCINIENS, ROTHE, WEISSE, MARTENSEN, DORNER, CHENEVIÈRE, SECRÉTAN. Cf. M. AL. BERTHOUD, *Dieu limitant sa prescience*, Revue de théologie et des questions religieuses, année 1892, p. 53 et suiv.

² CALVIN et, avec lui, les adeptes du déterminisme religieux ou philosophique.

³ On trouvera l'analyse des théories les plus importantes dans le manuel de F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896², p. 394-397. Cf. W. SCHMIDT, *Christliche Dogmatik*, tome II, 1898 p. 137-143 ; A. VON OETTINGEN, *Lutherische Dogmatik*, tome II, 1900, p. 250-259 (la manière dont l'auteur traite de front de la toute-science et de la toute-puissance de Dieu confirme les remarques présentées au début de cette étude) ; GRETILLAT, *Dogmatique*, I, 237-256 ; M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, 126-131 ; J. BOYON, *Dogmatique chrétienne*, I, 265 ; II, 425-428. Voy. enfin sur quelques points spéciaux H. GROSCH, *Ueber das Verhältniss des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Willensfreiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre Rothe's*, 1878. La doctrine thomiste de la *scientia media* a été étudiée par PECCI dans un savant et subtil ouvrage, traduit en allemand par TRILLER, *Lehre des h. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media*, 1888.

⁴ GRETILLAT, *Dogmatique*, I, 256. — BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, 146 :

II

La notion de la toute-science divine, contradictoire lorsqu'on la transporte sur le terrain de la spéculation théorique, devient riche et vivante dès qu'on la fait entrer dans la sphère pratique de la vie morale et religieuse. Cela revient à dire que l'on ne saurait ouvrir une enquête sur je ne sais quelle entité transcendante dont il s'agirait de déterminer la réalité objective, indépendamment de toute relation avec l'individu chrétien. Ce serait tenter l'impossible et s'aventurer dans un domaine à jamais interdit à notre connaissance. Ce qui seul est accessible à notre compréhension, ce qui en conséquence est susceptible d'être exprimé par une formule dogmatique, c'est la foi religieuse en la toute-science divine, le phénomène psychologique qui tombe sous la conscience et qu'il importe de traduire dans le langage de la science. Ce phénomène n'est pas une illusion du sujet, un état d'âme fugitif et accidentel ; il implique et suppose un facteur objectif, auquel il doit sa naissance et duquel il tire sa force ; il repose sur une réalité divine, dont l'âme religieuse ressent l'action et subit le contre-coup. La foi s'écroulerait si elle ne s'appuyait sur un roc placé au-dessus de l'atteinte de ses fluctuations et de ses faiblesses ; la religion, née primitivement de la détresse de l'âme aux prises avec des puissances qui la menacent, ne reste pas à l'état de monologue ; elle est un rapport personnel, une communion vivante avec une puissance qui répond au soupir de la création, parce que c'est elle-même qui a réveillé ce soupir et que seule elle peut le satisfaire.

Mais pour entrer en relation avec l'objet de la foi, pour avoir part à la vie divine, il ne suffit pas de mettre en branle les facultés intellectuelles et d'appeler à son aide les ressources de la dialectique ou de la spéculation. *Tantum Deus intelligitur, quantum amatur... Orando facilius quam disputando et dignius Deus queritur et invenitur... Res divinas non*

« La liberté a ses lois propres, lois de la vie morale et spirituelle, du péché et de la sanctification, et Dieu qui a établi ces lois les connaît et en sait la portée. »

disputatio comprehendit, sed sanctitas. Ces paroles de saint Bernard qui contiennent en germe tout un programme religieux, repris par Luther et Pascal, Schleiermacher et Vinet, expriment avec une clarté parfaite le caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse ; partant, elles nous rappellent la mission propre de la dogmatique, dont elles indiquent la compétence et tracent les limites.

En essayant de caractériser la foi en la toute-science divine, nous nous souvenons que cette foi n'est qu'une des faces multiples, ou plutôt un des éléments intégrants de la foi chrétienne en Dieu. Or la foi ne saisit pas son objet hors d'elle-même, comme un phénomène de la nature ou comme une personnalité de l'histoire ; elle ne le perçoit que dans la mesure où elle se livre à son action et se laisse déterminer par lui. La foi, c'est-à-dire la confiance sincère et vivante, la *fiducia cordis*, dont parlent nos réformateurs, est en dernière analyse une révélation de Dieu lui-même, parce qu'elle est le fruit de son esprit et le témoignage de sa présence et de son action. En conséquence, toute tentative de déterminer les attributs divins à l'instar d'un théorème scientifique, serait une tentative vaine et funeste. Si la toute-science divine est une vérité, elle ressortit à la conscience subjective ; elle ne saurait être atteinte que par une décision de la volonté, par un élan du cœur, par un acte de piété personnelle et vivante. Croire en un Dieu omniscient, ce n'est pas professer une théorie sur le mode transcendant de la connaissance divine, sur la manière dont il voit les objets ou les événements, sur la modification que subit — ou que ne subit point — la vie divine, en prenant contact avec les contingences humaines ; rien de tout cela n'est du ressort de la foi religieuse. Croire à la toute-science de Dieu, c'est faire tomber d'aplomb sur sa conscience le regard scrutateur du souverain juge qui pénètre nos pensées les plus secrètes, c'est se confier à la vigilante sollicitude d'un Père qui connaît nos besoins les plus intimes avant même que nous les ayons exprimés. Une foi pareille, qui ne se réduit pas à une simple opération de l'intelligence, ne procède pas de préoccupations théoriques et

d'intérêts spéculatifs; elle jaillit des profondeurs de la vie religieuse, elle obéit à une nécessité intérieure qui est à l'origine de toute foi en un Dieu vivant et agissant. Toute foi en Dieu naît du besoin que nous avons de Dieu, besoin qui porte en lui-même la promesse de sa satisfaction et le gage de son exaucement parce qu'il a été mis au cœur de l'homme par Celui qu'invoque notre détresse. « Tu ne me chercherais pas, dit le Dieu de Pascal, si tu ne m'avais pas trouvé¹ ! »

Appliquées à la notion particulière de la toute-science divine, ces considérations conservent leur force et leur valeur. La foi en chaque attribut de Dieu n'est qu'une modification de la foi religieuse, prise dans la richesse et la complexité de son contenu; l'analyse seule sépare ou isole ce que la foi vivante doit nécessairement unir; la toute-science divine ne se conçoit pas sans la toute-présence de Dieu, et celle-ci n'est rien sans celle-là. L'une et l'autre sont des affirmations identiques de la conscience religieuse, et trouvent leur sanction décisive dans l'expérience du chrétien, formé à l'école de l'Évangile.

Cette expérience n'est pas un phénomène purement individuel, elle est un fait collectif et social. Les réflexions que suggérait à Aug. Sabatier l'étude de la vie religieuse et morale ne sont pas moins vraies dans leur application particulière que dans leur portée générale. Il y a donc lieu de les rappeler à propos du point de doctrine qui nous occupe. « Il en est de l'individu moral comme de l'individu physique. Pour indépendante que soit sa vie, elle ne se développe qu'au sein de la vie de sa famille ou de sa race. C'est une goutte d'eau dans un fleuve, c'est un anneau dans une chaîne. Dans sa conscience il y a des phénomènes individuels qui, sans doute, sont éphémères comme un rêve, un caprice ou une passion perverse, mais il y a aussi des mouvements qui se prolongent en se répétant d'un bout à l'autre de la chaîne humaine; il y a des instincts de nature qui s'épanouissent et manifestent leur portée véritable dans la vie de l'espèce

¹ Voy. AUG. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 32 et suiv.

entière. De même que, dans l'ordre physique, l'amour d'un sexe pour l'autre, au lieu de paraître un caprice individuel et fugitif, est l'invincible puissance qui conserve et propage l'espèce, de même l'inspiration morale et religieuse est le souffle mystérieux qui soulève l'âme humaine et, d'une génération à l'autre, fait marcher l'homme vers l'humanité¹. »

Il ne faut pas craindre d'appliquer ces paroles à chacune des expériences du chrétien. Si elles sont saines et légitimes, elles trouvent dans l'expérience collective une contre-épreuve qui les confirme et, au besoin, les complète encore et les enrichit : l'histoire répond à la psychologie.

La notion expérimentale de la toute-science divine ne fait pas exception à cette règle. Affirmation religieuse de la foi individuelle, elle trouve sa sanction dans la foi collective de l'Eglise chrétienne ; mais elle n'a pas atteint du premier coup l'expression qu'elle rencontra dans la bouche de Jésus et des apôtres. Comme la conception de tous les attributs divins, elle a une histoire ; elle a subi des transformations dont il est possible de suivre le cours et de marquer les principales étapes. Cette évolution, perceptible dans toutes les religions qui se sont dégagées du naturalisme pour entrer dans la sphère de l'esprit, se traduit, avec une clarté de plus en plus lumineuse, dans les documents sacrés du peuple d'Israël. L'idée de l'intelligence divine, du savoir divin, va se spiritualisant progressivement et finit par s'élever à une hauteur que la révélation chrétienne ne devait plus dépasser.

Revêtant primitivement les formes en usage chez les peuples voisins, s'exprimant dans le langage commun aux mythologies de la race sémitique, se servant des anthropomorphismes naïfs, mais singulièrement vivants, qui façonnent Dieu à l'image de sa créature, la pensée d'Israël se représente Jahve descendant au milieu des hommes pour les voir et les observer de plus près, écoutant leurs discours, les regardant agir, se rappelant leurs vertus, oubliant leurs fautes, les mettant à l'épreuve afin de connaître les pensées secrètes de

¹ *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, p. 531-532.

leur cœur. « Jahve vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. Jahve se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé en son cœur, et Jahve dit : J'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits.... Jahvé dit à Noé : Entre dans l'arche, toi et ta maison ; car je t'ai vu juste devant moi parmi cette génération.... Dieu se souvint de Noé et de tous les animaux et de tout le bétail qui étaient avec lui dans l'arche ; et Dieu fit passer un vent sur la terre, et les eaux s'apaisèrent.... Quand j'aurai rassemblé des nuages au-dessus de la terre, l'arc paraîtra dans la nue ; et je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous, et tous les êtres vivants, de toute chair, et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair, l'arc sera dans la nue ; et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tous les êtres vivants de toute chair qui est sur la terre.... Jahve descendit pour voir la ville et la tour (de Babel) que bâtissaient les fils des hommes.... Jahve dit à Abraham : Pourquoi donc Sara a-t-elle ri, en disant : Est-ce que vraiment j'aurais un enfant, moi qui suis vieille ? Sara mentit en disant : Je n'ai pas ri ; car elle eut peur. Mais il dit : Au contraire, tu as ri.... Je vais descendre, dit Jahve, et je verrai s'ils (les habitants de Sodome et Gomorrhe) ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi ; et si cela n'est pas, je le saurai.... Lorsque Dieu détruisit les villes de la plaine, il se souvint d'Abraham ; et il fit échapper Lot du milieu du désastre, par lequel il bouleversa les villes où Lot avait établi sa demeure.... Après ces choses, Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : Abraham !... Puis Abraham étendit la main, et prit le couteau, pour égorger son fils. Alors l'ange de Jahve l'appela des cieus et dit : Abraham ! Abraham ! Et il répondit : Me voici ! L'ange dit : N'avance pas ta main sur l'enfant, et ne lui fais rien ; car je sais maintenant que tu crains Dieu, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique.... (En Egypte

sous Pharaon) Dieu entendit les gémissements des enfants d'Israël, et il se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob.... Souviens-toi de tout le chemin que Jahve, ton Dieu, t'a fait faire pendant quarante années dans le désert, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour savoir quelles étaient les dispositions de ton cœur et si tu garderais ou non ses commandements. » (Gen. VI, 5-7; VII, 1; VIII, 1; IX, 14-16; XI, 5; XVIII, 13, 15; XVIII, 21; XIX, 29; XXII, 1, 10-11; Exode II, 14; Deut. VIII, 2; cf. 2 Chron. XXXII, 31.)

Telle est l'ancienne conception encore toute mythologique : le savoir divin n'est pas l'omniscience ; loin de là, il s'exerce dans des conditions analogues à celles qui sont imposées à l'intelligence humaine : il est tour à tour souvenir du passé, connaissance du présent, prévision de l'avenir ; entre Jahve et les fils d'Israël il n'y a qu'une différence de degré.

Cependant dans les livres historiques que marque déjà visiblement l'empreinte des prophètes, on perçoit les traces d'une notion plus élevée et plus pure. Conçue non comme un attribut métaphysique de l'absolu, mais comme une manifestation spirituelle qui se révèle à l'âme religieuse, l'omniscience divine, c'est le regard de l'Eternel qui pénètre dans les cœurs et en dévoile les sentiments les plus cachés, les plus secrètes pensées. Les paroles que les livres de Samuel et des Rois mettent dans la bouche de Samuel, de David et de Salomon sont un écho de la voix des prophètes. « L'Eternel ne considère pas ce que l'homme considère ; l'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais Jahve regarde au cœur.... Que pourrait te dire de plus David ? Tu connais ton serviteur, Seigneur Jahve !... Agis, et rends à chacun selon ses voies, toi qui connais le cœur de chacun, car seul tu connais le cœur de tous les enfants des hommes. » (1 Sam. XVI, 7 ; 2 Sam. VII, 20 ; 1 Rois VIII, 39.)

Dans l'esprit des prophètes, la pensée du savoir divin ne gagne pas seulement en étendue et en profondeur : franchissant les limites du peuple élu et embrassant l'humanité tout entière, elle acquiert une valeur pratique et prend une importance positivement religieuse. Avec quelle insistance Jé-

rémié rappelle la toute-science de l'Eternel ! Comme on sent bien qu'elle n'est pas pour lui une idée abstraite, proposée à la réflexion ou à la spéculation des sages de ce monde ! Elle devient, dans sa bouche, un appel redoutable adressé au pécheur dont le saint tremblement doit se résoudre en salutaire repentance ! Cet appel, le prophète ne se lasse pas de le répéter, il le fait pénétrer comme un dard dans la conscience d'Israël, il le grave en traits ineffaçables dans la mémoire des siècles qui vont venir. « L'Eternel des armées est un juste juge, qui sonde les reins et les cœurs.... Moi, l'Eternel, j'éprouve le cœur, je sonde les reins pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres.... L'Eternel des armées éprouve le juste, il pénètre les reins et les cœurs.... Toi Eternel, tu me connais, tu me vois, tu sondes mon cœur qui est avec toi.... Ne suis-je un Dieu que de près ? dit l'Eternel, et ne suis-je pas aussi un Dieu de loin ? Quelqu'un se tiendra-t-il dans un lieu caché sans que je le voie ? dit l'Eternel. Ne remplis-je pas, moi, les cieux et la terre ? dit l'Eternel.... Tu es grand en conseil et puissant en action ; tu as les yeux ouverts sur toutes les voies des enfants des hommes, pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres. » (Jér. XI, 20 ; XVII, 10 ; XX, 12 ; XII, 3 ; XXIII, 23-26 ; XXXII, 19. Comp. Ezéchiel XI, 5 ; Zac. IX, 1.)

Dans les discours du grand prophète inconnu de l'exil, l'omniscience de l'Eternel est éclairée d'un jour nouveau et se présente à nous sous un aspect à peine entrevu jusque-là. Elle se manifeste dans le domaine de l'histoire et trouve dans la prophétie sa plus éclatante démonstration. La prophétie, qui annonce les événements à venir, est la preuve vivante et victorieuse de la science infailible de l'Eternel. Aussi établit-elle la supériorité du Dieu d'Israël sur toutes les autres divinités. La faculté de prédire l'avenir est le caractère distinctif du vrai Dieu : la rencontre-t-on chez les idoles ? Les dieux étrangers sont mis en demeure de produire leurs titres et de justifier leurs prétentions. Jahve sait ce qui arrivera : il l'a prédit, sa prédiction s'est accomplie. Les faux dieux en font-ils autant ? L'Eternel s'adresse à eux pour les provoquer,

et ce défi tourne à leur confusion. « Plaidez votre cause, dit l'Eternel ; produisez vos moyens de défense, dit le roi de Jacob. Qu'ils les produisent, et qu'ils nous déclarent ce qui doit arriver. Quelles sont les prédictions que jadis vous avez faites ? Dites-le, pour que nous y prenions garde, et que nous en reconnaissons l'accomplissement ; ou bien annoncez-nous l'avenir. Dites ce qui arrivera plus tard, pour que nous sachions si vous êtes des dieux ; faites seulement quelque chose de bien ou de mal, pour que nous voyions et le regardions ensemble. Voici, vous n'êtes rien, et votre œuvre est le néant ; c'est une abomination que de se complaire en vous. Je l'ai suscité (Cyrus) du septentrion, et il est venu ; de l'orient, il invoque mon nom ; il foule les puissants comme de la boue, comme de l'argile que foule un potier. Qui l'a annoncé dès le commencement, pour que nous le sachions, et longtemps d'avance, pour que nous disions : c'est vrai ? Nul ne l'a annoncé, nul ne l'a prédit, et personne n'a entendu vos paroles. C'est moi le premier qui ai dit à Sion : Les voici ! les voici ! et à Jérusalem : J'envoie un messager de bonnes nouvelles ! Je regarde, et il n'y a personne, personne parmi eux qui prophétise et qui puisse répondre, si je l'interroge. Voici, ils ne sont tous que vanité, leurs œuvres ne sont que néant, leurs idoles ne sont qu'un vain souffle.... Je suis Jahve, c'est là mon nom ; et je ne donnerai pas ma gloire à un autre, ni mon honneur aux idoles. Voici, les premières choses se sont accomplies, et je vous en annonce de nouvelles ; avant qu'elles arrivent, je vous les prédis.... Que toutes les nations se rassemblent, et que tous les peuples se réunissent. Qui d'entre eux a annoncé ces choses ? Lesquels nous ont fait entendre les premières prédictions ? Qu'ils produisent leurs témoins et établissent leurs droits ; qu'on écoute, et qu'on dise : C'est vrai ! Vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous et mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous le sachiez, que vous me croyiez et que vous compreniez que c'est moi. Avant moi il n'a point été formé de Dieu, et après moi il n'y en aura point. C'est moi, c'est moi qui suis l'Eternel, et hors de moi il n'y a point de Sauveur. C'est moi qui ai annoncé,

sauvé, prédit, ce n'est point parmi vous un dieu étranger; vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, c'est moi qui suis Dieu. Je le suis dès le commencement, et nul ne délivre de ma main; j'agirai: qui s'y opposera?... Qui a, comme moi, fait des prédictions? Qu'il le déclare et me le prouve! depuis que j'ai fondé le peuple ancien. Qu'ils annoncent l'avenir, et ce qui doit arriver! N'ayez pas peur et ne tremblez pas! Ne te l'ai-je pas dès longtemps annoncé et déclaré? vous êtes mes témoins: y a-t-il un autre Dieu que moi? Il n'y a pas d'autre rocher, je n'en connais point.... J'anéantis les signes des prophètes de mensonge, et je proclame insensés les devins; je fais reculer les sages, et je tourne leur science en folie.... Ainsi parle Jahve, le saint d'Israël et son créateur: Veut-on me questionner sur l'avenir, me donner des ordres sur mes enfants et sur l'œuvre de mes mains? C'est moi qui ai fait la terre et qui sur elle ai créé l'homme.... J'annonce dès le commencement ce qui doit arriver, et longtemps d'avance ce qui n'est pas encore accompli; je dis: Mes arrêts subsisteront, et j'exécuterai ma volonté. C'est moi qui appelle de l'orient un oiseau de proie, d'une terre lointaine un homme pour accomplir mes desseins. Je l'ai dit, et je le réaliserai; je l'ai conçu, et je l'exécuterai.... Approchez-vous de moi, et écoutez! Dès le commencement, je n'ai point parlé en cachette; dès l'origine de ces choses, j'ai été là. » (Esaïe XLI, 21-29; XLII, 8-9; XLIII, 9-13; XLIV, 7-8, 25; XLV, 11-12; XLVI, 10-11; XLVII, 16.)

Si nous avons reproduit dans toute son ampleur le témoignage que le prophète de l'exil rend à la pensée de l'Eternel, qui domine l'avenir comme il embrasse le passé et le présent, c'est parce que ces paroles mettent à nu un des traits les plus caractéristiques de la foi en la toute-science divine. L'intérêt pratique et vital qui se révèle dans les discours du prophète réside dans l'affirmation que l'avenir est accessible à la connaissance de Dieu non moins que le passé et le présent. La foi en une Providence qui dirige les événements de l'histoire est à ce prix: ébranler la certitude qui est l'âme de cette foi, ce serait porter au sentiment religieux une ir-

réremédiable atteinte. Jérémie se rencontre ici avec le second Esaïe : « Si un prophète prophétise la paix, c'est par l'accomplissement de ce qu'il prophétise qu'il sera reconnu comme véritablement envoyé par l'Eternel, » (XXVIII, 9). Cette solennelle déclaration repose sur la conviction inébranlable que Dieu connaît les événements futurs parce qu'il les arrête et les gouverne : il fait part de cette connaissance à ceux qu'il lui plaît, en les animant de son esprit et en les éclairant de sa sagesse. La pensée religieuse des prophètes est résolument déterministe : c'est à la lumière divine qu'elle contemple et interprète les destinées d'Israël et l'histoire de l'humanité. Elle n'entend pas pour cela atténuer la responsabilité personnelle ou collective, ni surtout affaiblir la conscience du péché. Que l'on puisse découvrir une contradiction entre l'une et l'autre appréciation, elle ne s'en doute pas : elle sauvegarde avec une égale énergie l'expérience religieuse et l'expérience morale.

La poésie lyrique et didactique d'Israël est pénétrée du même esprit. Ce qui peut-être la distingue de la prédication des prophètes, c'est qu'elle s'est dégagée davantage des formes contingentes de l'histoire et a revêtu un caractère moins national, plus largement humain. Quelquefois dans les Psaumes, les Proverbes ou le livre de Job, c'est la nature entière, jusqu'aux profondeurs du Schéol, qui se découvre à la vue de l'Eternel. « Devant Dieu le séjour des morts est nu, l'abîme n'a point de voile.... C'est Dieu qui sait le chemin de la sagesse, c'est lui qui en connaît la demeure ; car il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout sous les cieux. Quand il régla le poids du vent, et qu'il fixa la mesure des eaux, quand il donna des lois à la pluie et qu'il traça la route de l'éclair et du tonnerre, alors il vit la sagesse et la manifesta, il en posa les fondements et la mit à l'épreuve.... Le séjour des morts et l'abîme sont devant l'Eternel : combien plus les cœurs des fils de l'homme ! » (Job XXVI, 6 ; XXVIII, 23-28 ; Prov. XV, 11.)

Le cœur de l'homme, tel est, en effet, l'objet propre de la toute-science divine, tel est le thème sur lequel la sagesse

pratique d'Israël, de concert avec sa foi religieuse, exécute des variations menaçantes ou joyeuses, suivant qu'elles glorifient, dans le témoin invisible des actions humaines, le Juge incorruptible ou le Sauveur puissant et miséricordieux. « Le creuset est pour l'argent et le fourneau pour l'or, mais celui qui éprouve les cœurs, c'est l'Eternel... Les yeux de l'Eternel sont en tout lieu, observant les méchants et les bons... Les voies de l'homme sont devant les yeux de l'Eternel, qui observe tous ses sentiers... Les projets que forme le cœur dépendent de l'homme, mais la réponse que donne la bouche vient de l'Eternel. Toutes les voies de l'homme sont pures à ses yeux; mais celui qui pèse les esprits, c'est l'Eternel.... Si tu dis: Ah! nous ne savions pas! celui qui pèse les cœurs ne le voit-il pas? Celui qui veille sur ton âme ne le connaît-il pas? Et ne rendra-t-il pas à chacun selon ses œuvres? » (Prov. XVII, 3; XV, 3; V, 21; XVI, 1-2; XXIV, 12.) Dieu connaît les vicieux, il voit facilement les coupables... Dieu voit la conduite de tous, il a les regards sur les pas de chacun. Il n'y a ni ténèbres ni ombres de la mort, où puissent se cacher ceux qui commettent l'iniquité. Dieu n'a pas besoin d'observer longtemps, pour qu'un homme entre en jugement avec lui; il brise les grands sans informations, et il en met d'autres à leur place; car il connaît leurs œuvres, il les renverse de nuit, et ils sont écrasés. (Job XI, 11; XXXIV, 21-25.)... L'Eternel regarde du haut des cieux, il voit tous les fils de l'homme: du haut de sa demeure il observe tous les habitants de la terre, lui qui forme leurs cœurs à tous, qui est attentif à toutes leurs actions.... L'Eternel est dans son saint temple, l'Eternel a son trône dans les cieux; ses yeux regardent, ses paupières sondent les fils de l'homme. L'Eternel sonde le juste; il hait le méchant et celui qui se plaît à la violence.... Il venge le sang et se souvient des malheureux, il n'oublie pas leurs cris. (Psaume XXXIII, 13-15; XI, 4-5; IX, 13.)

Il est peu de sujets peut-être auxquels les livres didactiques de l'Ancien Testament reviennent plus souvent et qu'ils présentent avec des nuances plus nombreuses et plus variées.

C'est que la notion de la toute-science divine n'est pas, dans la bouche des écrivains bibliques, une thèse de métaphysique abstraite qu'il suffirait d'énoncer une fois pour en établir à jamais l'incontestable vérité ; c'est une affirmation pratique qu'il est bon, qu'il est nécessaire de se répéter sans cesse, parce qu'elle est tour à tour un aiguillon qui réveille la conscience, une force qui anime la volonté, une délivrance qui console et relève le cœur. L'adorateur de Jahvé est-il tenté d'être infidèle à son Dieu, il redira avec le psalmiste : « Si nous avons oublié le nom de notre Dieu, et étendu nos mains vers un Dieu étranger, Dieu ne le saurait-il pas, lui qui connaît les secrets du cœur ? » (XLIV, 21-22.) Sent-il défaillir sa confiance en l'Eternel, quel appui dans cette parole : « Celui qui a planté l'oreille, n'entendrait-il pas ? Celui qui a formé l'œil, ne verrait-il pas ! » (Ps. XCIV, 9 ; comp. Prov. XX, 12.) Faut-il s'étonner si cette certitude vivante et immédiate de la toute-science divine finit par se résoudre en prière, prière d'adoration et d'invocation, humble hommage à la grandeur souveraine de l'Eternel, fervent appel à sa puissance et à sa grâce ? « Seigneur, tous mes désirs sont devant toi, et mes soupirs ne te sont point cachés.... Mets un terme à la malice des méchants, et affermis le juste, toi qui sondes les cœurs et les reins, Dieu juste!... Eternel, tu me sondes et tu me connais ; tu sais quand je m'assieds et quand je me lève, tu pénètres de loin ma pensée ; tu sais quand je marche et quand je me couche, et tu pénètres toutes mes voies. Car la parole n'est pas sur ma langue, que déjà, ô Eternel, tu la connais entièrement. Tu m'entoures par derrière et par devant, et tu mets ta main sur moi. Une science aussi merveilleuse est au-dessus de ma portée, elle est trop élevée pour que je puisse la saisir... Mon corps n'était point caché devant toi, lorsque j'ai été fait dans un lieu secret, tissé dans les profondeurs de la terre. Quand je n'étais encore qu'une masse informe, tes yeux me voyaient : et sur ton livre étaient tous inscrits les jours qui m'étaient destinés, avant qu'aucun d'eux existât.... Sonde-moi, ô Dieu, et connais mon cœur, éprouve-moi, et connais mes pensées ! Regarde si je

suis sur une mauvaise voie, et conduis-moi sur la voie de l'éternité. » (Ps. XXXVIII, 10: VII 10; CXXXIX, 1-6, 15-18, 23-24.)

C'est aussi la note religieuse qui domine dans les conceptions du judaïsme postérieur et qui s'exprime dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament. « L'adultère dit en son cœur : « Qui est-ce qui me voit ? Les ténèbres sont autour de moi, et les murailles me cachent, et personne ne me voit. Que craindrais-je ? Le Très-Haut ne se souviendra pas de mes péchés. » Ce pécheur ne craint que les yeux des hommes et il ne considère pas que les yeux du Seigneur sont infiniment plus perçants que les rayons du soleil, et qu'ils contemplent toutes les voies des hommes, et qu'ils pénètrent dans les retraites les plus cachées. Le Très-Haut a connu toutes choses avant de les créer, et depuis qu'elles sont faites, il a l'œil sur elles toutes. » (Ecclésiastique XXIII, 25-29¹.)

Si ces derniers mots trahissent peut-être quelques velléités de réflexion philosophique, s'ils rappellent que l'auteur qui les a écrits a été formé à l'école de la sagesse juive et de la pensée hellénique, il n'en est pas de même de Jésus. Chez lui l'inspiration religieuse coule à pleins bords, et nulle préoccupation étrangère n'en altère la pureté et la profondeur. Il met ses disciples en présence du Père céleste, pour éveiller dans leur cœur la confiance et l'abandon filial ; il fait pénétrer dans l'âme des Pharisiens le regard scrutateur du Juge, pour leur adresser un sérieux appel et les convier à la repentance et à la conversion. « Ne vous inquiétez point, et ne dites point : Que mangerons-nous ? que boirons-nous ? de quoi serons-nous vêtus. Car toutes ces choses, ce sont les païens qui les recherchent. Votre Père céleste sait que vous

¹ Comp. *Histoire de Suzanne*, v. 42-44 : Cependant Suzanne s'écria à haute voix et dit : « O Dieu éternel, toi qui connais ce qui est caché, qui sais toutes choses, même avant qu'elles n'arrivent ; tu sais qu'ils ont rendu contre moi un faux témoignage ; et voilà que je dois mourir sans avoir rien fait de ce dont ceux-ci m'ont accusée méchamment. » Et le Seigneur exauça ses cris.

en avez besoin.... Ne donne-t-on pas deux passereaux pour un sou? et pourtant il n'en tombe pas un à terre sans la volonté de votre Père; les cheveux même de votre tête sont comptés. Ne craignez donc point; vous avez plus de valeur qu'un grand nombre de passereaux.... Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste dans le secret, et ton Père, qui voit ce qui est secret, te récompensera.... Quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est en ce lieu secret, et ton Père qui voit ce qui est secret, te récompensera publiquement. Votre Père sait ce dont vous avez besoin avant que vous le lui demandiez.... » Vous (Pharisiens) vous cherchez à paraître justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs; car ce qui est élevé aux yeux des hommes, est en abomination devant Dieu. » (Mat. VI, 31-32; Mat. X, 29-31 comp. avec Luc XII, 6-7; Mat. VI, 3-4, 6, 8; Luc XVI, 15.)

La foi en la toute-science divine n'est pour Jésus, le plus souvent, qu'une forme spéciale et une application particulière de la foi en la Providence du Père céleste. La prière n'est-elle pas, en dernière analyse, un témoignage rendu à la connaissance qu'a Dieu de nos besoins les plus intimes, de nos fautes et de nos misères? C'est dans ce sens que se prononcent les écrivains du Nouveau-Testament qui, en exprimant la notion de l'omniscience de Dieu, ne posent pas un problème métaphysique, mais affirment une vérité pratique que leur a révélée l'expérience religieuse : « Nulle créature n'est cachée à Dieu, tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous avons affaire.... L'Esprit vient en aide à notre faiblesse : nous ne savons ni que demander, ni comment demander; mais l'Esprit intercède par de muets soupirs, et celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'Esprit, il sait qu'il intercède, selon Dieu, pour les saints.... Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur : il connaît toutes choses. » (Héb. IV, 13; Rom. VIII, 26-27; 1 Jean III, 20.)

Dans ces trois passages, la pensée de l'omniscience divine n'est pas rappelée à la réflexion des lecteurs comme un mystère proposé à leur curiosité spéculative ; elle n'a pas d'importance en elle-même abstraction faite de l'exhortation morale ou religieuse dont elle forme un élément intégrant. L'examen du contexte de chacune de ces paroles suffit à prouver que l'élaboration d'une théorie dogmatique est absolument étrangère à l'esprit des auteurs sacrés ; de fait, leur pensée reste enfermée dans les catégories que leur a léguées l'Ancien Testament et ne franchit en aucune manière la ligne tracée par les Prophètes ou les Psaumes. Il en est de même de deux textes des Actes des Apôtres, dans lesquels se rencontrent des termes depuis longtemps consacrés par l'autorité de Jérémie ou d'autres écrivains de l'ancienne alliance. « Alors les disciples firent cette prière : Seigneur, toi qui connais les cœurs de tous, montre-nous lequel de ces deux tu as choisi pour occuper, dans ce ministère de l'apostolat, la place que Judas a laissée pour aller en son lieu.... Pierre se leva et leur dit : Frères, vous savez que, dès longtemps déjà, Dieu m'a choisi parmi vous pour faire entendre aux païens, par ma bouche, la parole de l'Evangile, afin qu'ils croient : or Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit saint aussi bien qu'à nous. » (Actes I, 24 ; XV, 7-8.)

Le caractère foncièrement religieux, la portée éminemment pratique de la notion de la science divine, dans les écrits du Nouveau Testament, se révèle enfin dans une série de passages qui donnent à cet attribut un contenu positif et un objet nettement déterminé : cet objet, ce contenu, ce sont les fidèles, les croyants qui ont part au salut, les élus de Dieu. « Il connaît les siens, il les connaît d'avance. » Le terme de connaissance prend ici une signification singulièrement riche et profonde ; il implique l'idée d'une communion de vie, d'une intimité parfaite : c'est, comme disaient nos anciens théologiens, un *nosse cum affectu et effectu*, une prise de possession complète, une pénétration spirituelle, acte mystérieux dans lequel la grâce de Dieu a autant de part que

sa pensée et son intelligence : ainsi comprise, la connaissance ne se réalise que par l'amour¹. « Maintenant, dit l'apôtre Paul aux Galates par une gradation caractéristique, maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de lui. » (Gal. IV, 9.) C'est dans le même sens qu'il écrit aux Corinthiens et aux Romains : « Si quelqu'un aime Dieu, cet homme-là est connu de lui.... Maintenant je connais d'une manière partielle, alors je connaîtrai comme j'ai été connu.... Dieu les a connus d'avance, et il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils, pour que celui-ci soit l'aîné entre plusieurs frères.... Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, le peuple qu'il avait préconnu. » (1 Cor. VIII, 3 ; XIII, 12 ; Rom. VIII, 29 ; XI, 2. Comp. Eph. I, 4-5 ; 1 Pierre I, 2.) Chercher, dans les paroles de l'apôtre, des indications métaphysiques, c'est en méconnaître le sens et la portée. Quelle est la nature et quels sont les caractères de la « pré-connaissance » divine ? Est-elle une fonction de l'intelligence ou de la volonté divine ? Quelle est la relation de cette pré-connaissance de Dieu avec l'avenir ? Cet avenir se confond-il, pour Dieu, avec le présent ? A toutes ces questions nos textes ne donnent, ni directement, ni indirectement, la moindre réponse ; ils ne trahissent aucune préoccupation philosophique, ils expriment un intérêt purement religieux ; ils emploient, à cet effet, des termes qui n'ont pas la rigueur d'une formule métaphysique, mais gardent l'imprécision du langage populaire.

C'est à ce langage à fois naïf et pittoresque qu'appartient aussi une image assez fréquente dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le livre de vie désigne l'arrêt divin qui fixe irrévocablement la destinée des individus. Dans quelques passages

¹ Il faut chercher les racines de cette notion religieuse dans l'Ancien Testament. Voy. Amos III, 2 ; Osée XIII, 5 ; Jérémie I, 5, passages dans lesquels Dieu est le sujet de la connaissance. Le terme désigne fréquemment l'union la plus intime de l'homme et de la femme : Genèse IV, 11-25 ; XIX, 8 ; 1 Sam. I, 19 ; Juges XI, 39 ; Nombres XXXI, 17. « Connaître, dans les langues sémitiques, a le sens d'aimer. Il est question, dans le texte (Jean XVII, 3) d'une connaissance mystique où le cœur est intéressé. » (M. H. MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 1906, p. 353).

cette destinée est la vie présente; la radiation du nom équivaut à un arrêt de mort. « Pardonne maintenant leur péché, dit Moïse à Dieu; sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit. Jahve dit à Moïse: c'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre. » (Ex. XXXII, 32-33.) « Qu'ils soient effacés du livre de vie, dit le psalmiste de ses adversaires, et qu'ils ne soient point inscrits avec les justes! » (Ps. LXIX, 29. Comp. CXXXIX, 16; Esaïe IV, 3.) Dans le langage apocalyptique l'image prend une signification eschatologique: l'inscription au livre de vie signifie la promesse du salut, l'assurance de la vie éternelle: « En ce temps-là, ceux de ton peuple qui seront trouvés inscrits dans le livre seront sauvés. » (Dan. XII, 1.) L'apôtre Paul parle de ses compagnons d'œuvre, dont les noms sont dans le livre de vie. (Phil. IV, 3.) L'Apocalypse surtout reprend cette image, qui figure dans cinq passages et occupe une place importante dans le *scenario* du jugement dernier. « Je vis les morts, les grands et les petits, qui se tenaient devant le trône. Des livres furent ouverts. Et un autre livre fut ouvert, celui qui est le livre de vie. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans ces livres.... Quiconque ne fut pas trouvé écrit dans le livre de vie, fut jeté dans l'étang de feu. » (Apoc. XX, 12, 15; comp. III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XXI, 27.)

III

Il ne sera pas nécessaire de développer longuement les conclusions qui se dégagent de l'analyse détaillée des documents bibliques. Si nous les avons consultés avec une scrupuleuse fidélité, ce n'est point parce que nous y trouvons un code de doctrines surnaturelles, auxquelles l'intelligence et la volonté auraient à se soumettre aveuglément. Le témoignage de l'Écriture sainte nous est précieux, parce qu'il renferme l'expression la plus haute et la plus pure de la foi en la toute-science divine. La genèse de cette foi, ses progrès à travers l'histoire, ses caractères distinctifs, son contenu essentiel, sa portée véritable et ses infranchissables limites,

sont indiqués avec autant de clarté que de force dans les paroles que nous avons empruntées aux auteurs sacrés de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

On est frappé du consensus qui règne entre les affirmations de la conscience religieuse arrivée à sa pleine et riche maturité. Ce qui distingue ces affirmations, c'est leur caractère pratique et expérimental, l'absence de toute curiosité spéculative et de toute velléité métaphysique. Les problèmes purement théoriques, que la scolastique des âges postérieurs souleva et crut résoudre à l'aide de thèses exclusivement verbales, n'ont jamais préoccupé les prophètes et les apôtres, ils sont restés étrangers à la pensée de Jésus. La notion de l'Eternel qui pénètre et juge les actions et les sentiments des hommes ne reste pas, chez les héros de la Bible, à l'état de vérité sévèrement objective, elle se transforme en une puissance spirituelle qui agit sur la vie intérieure de ceux qui la professent; elle est tantôt un appel adressé à la conscience, tantôt une consolation offerte au cœur.

Ces préoccupations essentiellement pratiques et vitales se reflètent aussi dans la forme que leur imprime le langage biblique. Quelle naïveté pittoresque, quelle énergie et quelle richesse d'expressions dans ce langage, créé par la fantaisie au service du sentiment religieux ! Il se fait sans doute un travail de spiritualisation progressive dans les conceptions de nos livres saints ; mais alors même que, grâce aux grands initiateurs d'Israël, la foi s'élève à une hauteur et à une pureté souvent admirables, elle ne recherche pas les formules abstraites de la philosophie pour traduire et fixer son contenu, elle affectionne les expressions colorées et les métaphores vivantes ; et parfois, dans ses anthropomorphismes, elle ouvre des perspectives infinies, elle laisse entrevoir et pressentir des profondeurs, dont la raison raisonnante ne soupçonne pas l'existence. On peut lui appliquer ce qu'un grand critique a dit de la vraie poésie : elle ne consiste pas à tout rendre, mais à tout faire rêver.

Le symbolisme biblique n'a pas seulement une valeur re-

ligieuse d'une inépuisable fécondité, il exerce aussi une fonction critique trop souvent méconnue. Par la seule force inhérente à la foi, il opère un départ et un triage, dont le résultat peut servir à déterminer le genre de compétence et les limites de notre connaissance religieuse.

Sur quoi porte, en effet, le témoignage des prophètes et de l'Evangile? Quels sont les faits ou les vérités qu'il met en pleine lumière?

Ce qu'il nous révèle, ce n'est pas Dieu en soi, son essence transcendante, le mystère de son être intime et de sa vie infinie; ce n'est pas davantage le mode de son activité, la manière dont s'exercent les attributs qui lui sont propres. Comment Dieu a-t-il connaissance du monde qu'il gouverne? Suivant quelle loi sa toute-science se réalise-t-elle vis-à-vis des objets auxquels elle s'applique? Quelle relation métaphysique le créateur soutient-il avec la créature? A toutes ces questions l'Ecriture sainte n'a rien à répondre, elle ne les pose même pas, elle les ignore.

En revanche, elle répand une vive lumière sur tous les problèmes d'un intérêt vital. Si elle ne nous dit pas ce que Dieu est en soi, elle ne se lasse pas de nous apprendre ce qu'il veut être pour nous, quelles sont ses intentions à notre égard, dans quel rapport de vie personnelle et de vivante communion il veut que nous entrions avec lui. Les affirmations si nombreuses et si catégoriques concernant la toute-science divine, ont toutes cette signification pratique, éminemment morale et religieuse; elles tendent à faire naître en nous un sentiment qui n'est que le reflet ou l'écho de la présence, en nous, d'un Dieu qui nous sonde et nous connaît, qui éprouve nos cœurs et pénètre toutes nos voies¹. Ce senti-

¹ Nous espérons que cette manière de poser la question, cet essai de ramener la notion des « attributs métaphysiques » de Dieu aux expériences vivantes de la conscience religieuse, désarmera la critique aussi sévère que juste, formulée par M. W. JAMES à l'adresse de la théologie scolastique. « Que deviennent, du point de vue du pragmatisme, les attributs métaphysiques de Dieu, distingués de ses attributs moraux? Quand même on nous en donnerait la démonstration logique la plus rigoureuse, nous devrions avouer qu'ils n'ont pas de sens.... Qu'importent

ment forme, si j'ose dire, la matière première de notre conviction chrétienne. Celui-là seul croit en chrétien à la toute-science divine, qui éprouve un saint tremblement devant le Juge dont les yeux sont trop purs pour voir le mal, mais qui est en même temps pénétré de confiance dans le Père céleste, dont la grâce réveille et satisfait nos besoins, prévient, inspire et exauce nos prières. Ce sentiment, fait de vénération et d'abandon, se retrempe incessamment à la source vive de l'Evangile, incarné dans la personne du Sauveur; dans sa nature immédiate et originelle, il est antérieur à toute réflexion scientifique; l'élaboration théologique ne se produit que plus tard, elle n'a qu'une valeur secondaire et relative: ici, comme partout et toujours, le dogme procède de la foi, il lui sert d'interprète et d'expression.

Sur cette base et dans ces limites il est loisible à la théologie systématique de hasarder quelques formules, résumant les conclusions de l'analyse psychologique et de l'observation historique. Ces formules, de même que celles qui ont été proposées dans nos études précédentes sur l'éternité et la toute-présence de Dieu, sont essentiellement critiques, négatives, limitatives; elles n'ont pas une valeur métaphysique, elles ne constituent pas un jugement sur la nature et les

tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?... Quand j'étais enfant, je lisais les romans d'aventures de Mayne-Reid. Il célèbre sans cesse les chasseurs et les observateurs de la nature vivante, des animaux en liberté; il n'a que des invectives pour les naturalistes de cabinet, les collectionneurs et les auteurs de classifications, les savants qui ne manient que des squelettes et des animaux empaillés. Je croyais naïvement qu'un naturaliste de cabinet devait être le pire scélérat. Les théologiens systématiques ne ressemblent-ils pas aux naturalistes détestés par Mayne-Reid? Leur déduction des attributs métaphysiques de Dieu est-elle autre chose qu'un assortiment de lourdes épithètes, qui n'a rien à voir avec les besoins de l'âme humaine? Elle pourrait sortir toute faite d'une machine à raisonner en bois ou en cuivre. Le jargon de l'école a remplacé l'intuition de la réalité. Au lieu de pain on vous donne une pierre. Si notre connaissance de Dieu se réduisait à un tel conglomerat de termes abstraits, les écoles de théologie seraient peut-être florissantes, mais la vraie religion aurait disparu de l'âme humaine. » (*L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive.* Trad. de M. F. ABAUZIT, 1906, p. 375-376.)

fonctions de l'intelligence de Dieu. L'homme n'est pas qualifié pour construire une *psychologie de l'être divin*; seule, la psychologie humaine est à sa portée; nous ne pouvons décrire que le phénomène intérieur qui est, pour nous et en nous, la manifestation de la toute-science de Dieu¹.

Cependant, si tel est l'objet direct de notre observation et de notre analyse, il est possible de déterminer ce qu'implique et suppose le phénomène psychologique. C'est là, en effet, le rôle des formules hypothétiques dont nous parlons : elles éliminent toutes les solutions incompatibles avec les données psychologiques accessibles à notre conscience. Nous dirons, par exemple, que nous ne pouvons concevoir l'omniscience divine qu'affranchie de toutes les restrictions auxquelles est soumis le savoir humain ; les qualificatifs imaginés par nos anciens théologiens, *omniscientia intuitiva, simultanea, distinctissima, verissima* expriment la manière dont nous sommes contraints de penser cet attribut divin².

D'autre part, la piété pose un double postulat qui est à la base des affirmations bibliques. L'intelligence divine embrasse et domine tous les êtres et tous les objets créés, tous les événements du monde physique et du monde spirituel; quel que soit le mode d'après lequel cette connaissance di-

¹ Les limites indiquées plus haut ont été franchies par M. ARNAL, dont l'audacieuse déclaration mérite d'être relevée ici. « Dieu change, non seulement extérieurement, en apparence, pour nous, mais intérieurement, en réalité, pour lui-même, Dieu change. Une essence immuable est un Dieu enchaîné par sa propre immutabilité, un Dieu mort; le changement pénètre jusqu'au cœur du Dieu vivant : Dieu n'est plus tout-scient, parce qu'il a voulu donner la liberté à l'homme, donc réserver pour tout un domaine de l'activité humaine l'être ou le n'être pas.... La toute-science de Dieu dépasse notre pensée, mais elle ne diffère pas de notre connaissance par son genre; Dieu sait pleinement et parfaitement, nous savons imparfaitement et en partie, la toute-science de Dieu est autre que notre science par son degré. » (*La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, 1904, p. 401-402.)

² « Cette aspiration toujours déçue ne te fait-elle pas concevoir l'idéal de la pensée parfaite, je veux dire la pensée à l'état d'accomplissement absolu, embrassant tout l'être, l'embrassant d'une prise sûre et d'un seul regard, sans effort, sans intermédiaire, sans succession, sans limite, sans défaillance, sans la moindre imperfection. » E. SAISSSET, *Essai de philosophie religieuse*, 1862, tome II, 17-18.

vine a lieu, il faut admettre que Dieu sait aussi comment tout ce qui existe et tout ce qui arrive se réfléchit dans la conscience de ses créatures. C'est que *l'omniscientia divina* se réalise tout ensemble en-dehors des conditions de l'espace et du temps et au sein de ces conditions. Qu'on ne dise pas que ces deux propositions s'excluent en vertu du principe de contradiction ; elles ne seraient contradictoires que s'il était prouvé que les catégories de l'entendement humain sont identiques aux lois immanentes à l'omniscience divine. Qui oserait affirmer une identité pareille ? Qui serait à même de la prouver ? Il nous est aussi impossible de formuler une *logique* de la pensée divine que d'établir une *psychologie* de Dieu.

Nous n'osons pas aller au-delà des quelques formules que nous venons d'énoncer : corollaires de nos expériences religieuses, elles marquent les limites dans lesquelles se renferme notre connaissance. Quant aux autres problèmes que la scolastique ancienne ou moderne avait la prétention de tirer au clair, et auxquels elle donnait une réponse triomphante en apparence, mais vaine et illusoire en réalité, il convient de leur opposer une fin de non-recevoir absolue¹. Ceux qui soulèvent des problèmes pareils « entrent au sanctuaire de la sagesse divine : auquel si quelqu'un se fourre et ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'atteindra jamais là de pouvoir rassasier sa curiosité, et entrera en un labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. Car ce n'est pas raison que les choses que Dieu a voulu estre cachées, et dont il s'est retenu la cognoissance, soient ainsi épluchées des hommes : et que la hauteesse de sa sapience, laquelle il a voulu plutost estre adorée de nous qu'estre comprise (afin de se rendre admirable en icelle), soit assuiettie au sens humain pour la chercher iusques à son éternité². »

¹ Tels sont, par exemple, l'étude de M. BERTHOUD, citée plus haut, et l'article de F. CODET, *Le rapport entre la prescience divine et la liberté de l'homme* Chrétien évangélique, année 1880, numéro XI), GRETILLAT *Dogmatique*, I, 246 et suiv.

² CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, 21, 2.

Nous avons essayé de ne pas sortir des bornes marquées par notre grand réformateur. Nous avons recueilli « les secrets de la volonté de Dieu, qu'il a pensé estre bon de nous communiquer, tout ce qu'il voyait nous appartenir et estre profitable, et qu'il nous a testifié dans sa parole » ; mais nous n'avons pas tenté de « cheminer par des rocs inaccessibles, ni de voir en ténèbres. » « N'ayons point honte d'ignorer quelque chose en ceste matière, où il y a quelque ignorance plus docte que le savoir¹. »

Il nous semble que cette *docta ignorantia*, enseignée par l'Ecriture sainte et professée par Calvin, n'est pas un agnosticisme reprehensible et coupable, mais l'expression la plus haute de la sagesse et de la foi.

¹ CALVIN, *Ibid.*, III, 21, 3.

IV

LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU

L'idée de la puissance divine dans les différentes religions.

I. — *La notion traditionnelle de l'omnipotence de Dieu.* — Premiers essais tentés par la théologie chrétienne, fille de l'Evangile et de la philosophie grecque. — Formation et éléments de la conception scolastique dans le catholicisme et le protestantisme. — Limitations apportées à l'idée de la toute-puissance divine. — Vice radical de la doctrine scolastique. — Principes et méthode à suivre pour s'élever à l'intelligence religieuse de l'omnipotence divine.

II. — *La notion biblique de la toute-puissance de Dieu.* — Evolution de l'idée biblique. — Les noms de la divinité. — La conception naïve et élémentaire des temps primitifs. — Les traditions nationales et l'historiographie religieuse. — Progrès réalisés par les prophètes : caractère moral et religieux de la notion prophétique. — Point culminant de la révélation divine dans l'Ancien Testament : synthèse de la toute-puissance divine et de la rédemption ; le second Esaïe. — Les psaumes et la piété individuelle. — La littérature didactique des livres canoniques et apocryphes. — La notion chrétienne de la toute-puissance du Père céleste : richesse et profondeur de cette notion. — Le témoignage de Jésus, sa prière à Gethsémané. — La théologie paulinienne.

III. — *Essai d'une solution.* — Valeur et portée des données bibliques. — Caractère pratique et expérimental de l'affirmation religieuse de l'omnipotence divine. — La toute-puissance de Dieu est la faculté en vertu de laquelle le Père céleste accomplit victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse. — Parfaitement réalisée par Jésus, la foi en la toute-puissance divine est un élément primordial de la piété. — Au contenu positif de cette foi répond sa portée critique : triage opéré par la conscience chrétienne, élimination des problèmes purement théoriques, agnosticisme enseigné par l'Évangile. — Double contre-épreuve de la solution proposée : le témoignage religieux des Réformateurs, les objections de la pensée moderne.

IV. — *Contre-épreuve fournie par le témoignage religieux de nos Réformateurs.* — Double caractère de ce témoignage : sa valeur positive et son intérêt pratique, sa portée critique et sa sage réserve. — Analyse de textes caractéristiques empruntés à Luther et à Calvin.

V. — *Contre-épreuve fournie par les objections de la pensée moderne.* — Stuart Mill et la théologie rationnelle ; les trois « Essais sur la religion » : arguments contre la théorie de l'omnipotence divine. — M. Wilfred Monod et la théologie évangélique. — Intérêt religieux qui domine et inspire sa polémique contre l'opinion traditionnelle. — Examen de la doctrine qu'il professe : insuffisance de la théorie de la connaissance religieuse qui en forme la base, renversement des termes du problème à résoudre. — Élimination de la double réponse faite par la tradition : la liberté humaine, la chute. — Examen de la double thèse proposée par l'auteur : le dualisme, le dogme de la consommation future. — Éléments d'une solution pratique renfermés dans l'argumentation de M. Monod ; nécessité de les dégager de son essai d'explication théorique. — Réponse à la double objection suscitée par la conclusion de la présente étude : insuffisance d'une solution purement pratique, impossibilité de l'apologétique chrétienne. — Le reproche d'agnosticisme.

VI. — *Conclusion.* — Nécessité de substituer la conception téléologique ou finale à la conception étiologique ou causale.

L'étude que nous avons consacrée à ce que l'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu se cou-

ronne et s'achève par l'examen de la toute-puissance divine. En abordant ce grave et difficile problème, nous n'avons garde d'oublier que toutes nos investigations sont soumises à la loi qui gouverne nos précédentes recherches; cette loi, c'est l'abstraction par laquelle force nous est d'isoler l'objet de notre étude, de dégager une faculté particulière de l'ensemble des attributs divins, de considérer à part la toute-puissance de Dieu, en la distinguant de ses autres manifestations accessibles à l'expérience religieuse et perçues par la foi chrétienne. Cependant, ce que la réflexion théologique disjoint, forme, en réalité, une unité aussi indissoluble que féconde; si l'analyse est le procédé nécessaire de la science, la synthèse est la marque essentielle et distinctive de la vie. Dans l'espèce, il est permis d'affirmer à la fois que la toute-puissance est l'énergie de toutes les perfections divines, et, d'autre part, que toutes les vertus divines ne servent qu'à caractériser la toute-puissance de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est possible, il est nécessaire de faire de la toute-puissance divine l'objet d'une étude spéciale.

Chez tous les peuples, dans toutes les religions, le fidèle attribue à la divinité qu'il invoque, un pouvoir dont l'étendue et l'exercice sont plus ou moins considérables. Le fétichiste qui adore une pierre ou un arbre, admet que cet arbre ou cette pierre renferme une force mystérieuse qui peut agir dans un sens favorable ou funeste. Dans les premiers temps, chez les peuples non civilisés, le domaine de ce pouvoir divin paraissait fort restreint. D'après la religion du foyer, l'action du dieu lare ne s'étend pas au-delà de l'enceinte de la maison. L'antiquité grecque et romaine connaît des divinités municipales dont l'autorité expire au seuil de la ville. Les religions nationales renferment le pouvoir de leurs dieux dans les frontières du pays où elles règnent. Dans la mesure où la religion tend à devenir universelle, la puissance de la divinité grandit et s'étend; l'universalisme de la religion implique et exige la foi en la toute-puissance du dieu qui est l'objet de son culte.

Considérée en elle-même, la notion de la toute-puissance

divine est une catégorie purement formelle, qui reste à l'état d'indétermination aussi longtemps qu'elle ne se remplit pas d'un contenu positif et concret. Il y a des religions qui mettent le pouvoir de leurs dieux, ou plutôt de quelques-uns d'entre eux, au service d'intentions hostiles, de fins mal-faisantes et nocives : tels sont l'Ahriman des Perses, le Çiva des Indous, le diable des juifs et des chrétiens. Mais la supériorité des religions juive et chrétienne se révèle dans le rôle secondaire et subordonné qu'elles attribuent à l'ange des ténèbres et du mal ; quoi qu'il fasse, Satan n'est qu'un instrument entre les mains du Dieu suprême, qui sait faire concourir au triomphe du bien et à l'établissement du royaume des cieux les menées perfides et les entreprises criminelles du diable et de son armée.

Elément essentiel de toute religion, l'idée de la puissance divine fait aussi partie intégrante de toute spéculation philosophique, théiste ou panthéiste. Les penseurs de l'antiquité classique ont exprimé cette notion sous différentes formes, avec plus ou moins de netteté, dans le langage qui répondait à l'ensemble de leurs systèmes ¹.

I

La théologie ecclésiastique, fille de l'Evangile et de la spéculation grecque, a inscrit la toute-puissance en première ligne parmi les attributs de Dieu. Le symbole dit apostolique ne mentionne, dans son premier article, que la toute-puissance, qui résume toutes les perfections du Créateur du ciel et de la terre. Apologues et Pères de l'Eglise, en combinant les données bibliques avec les notions empruntées à la philosophie grecque, transformèrent la doctrine de Dieu en un

¹ CICÉRON, *De natura deorum*, III, 39 : « Vos ipsi dicere soletis nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo ; ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac voluntate moveantur, sic numine deorum omnia fingi, moveri mutarique posse. » — *De Div.*, I, 53 : « Si animal omne ut vult ita utitur motu sui corporis prono, obliquo, supino, membraque quocunque vult flectit, contorquet, porrigit, contrahit, eaque ante efficit pæne quam cogitat, quanto id deo est facilius, cuius numini parent omnia. »

système composé à la fois de vérités surnaturelles et de thèses rationnelles, placées les unes et les autres sous la sanction d'une autorité infaillible. Dans cet ensemble, l'idée de l'omnipotence divine devint un axiome métaphysique, à l'instar des propositions enseignées dans les écoles, et fut considérée désormais comme un des caractères essentiels de la divinité, accessible à la réflexion théorique autant qu'à la foi religieuse. C'est dans ce sens qu'Origène et Augustin parlent de la toute-puissance de Dieu, ouvrant la longue série des essais tentés par la spéculation théologique et philosophique pour commenter le verset biblique : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37). Les grands docteurs du moyen âge, et à leur suite nos scolastiques protestants du dix-septième siècle, distinguèrent l'*omnipotentia necessaria* relative à Dieu lui-même et l'*omnipotentia libera* relative à l'existence contingente¹ ; poussant plus loin leur subtile analyse, ils cherchèrent à déterminer les différentes formes de la volonté divine suivant l'objet auquel elle s'applique et les lois qui président à son exercice². Sans nous arrêter à repro-

¹ Cette distinction répond à la distinction établie entre la volonté naturelle ou nécessaire et la volonté libre de Dieu. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, 1686, p. 193 : « Voluntas Dei distinguitur in naturalem et liberam. Illâ dicitur Deus velle, quod non potest non velle. Hac velle dicitur, quod etiam posset non velle, aut velle oppositum. Priore ratione se ipsum, posteriore ratione res creatas velle dicitur. »

² Voy. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, Iéna 1686, p. 194 : « Voluntas Dei libera distinguitur : 1^o *In efficacem et inefficacem*. Efficax dicitur, qua Deus aliquid vult, tanquam efficiendum. Inefficax, qua Deo aliquid placet secundum se, licet non intendat illud facere. Efficax voluntas porro dividitur in *absolutam*, qua Deus aliquid vult sine conditione, et *conditionatam*, qua vult aliquid sub conditione. — 2^o in *absolutam*, qua vult aliquid, potentia sua absoluta, sed ad causas secundas non alligata, efficiendum ; et *ordinatam*, qua vult aliquid, sua ordinata, seu ad causas secundas ac certum ordinem mediorum a se institutum alligata, potentia efficiendum. — 3^o *In primam seu antecedentem*, qua vult aliquid ex se solo, seu ex nativa sua inclinatione præcisa, nec dum habita ratione circumstantiarum ; et *secundam, seu consequentem*, qua aliquid vult, consideratis circumstantiis, seu introitu alicujus causæ aut conditionis, ex parte creaturæ, cui aliquid vult, spectatæ. » — SCHLEIERMACHER a soumis ces distinctions scolastiques à une critique vigoureuse et serrée. *Der christliche Glaube*, § 68 (1^{re} édition), § 54 (2^e édition).

duire ces distinctions scolastiques, nous nous bornerons à rappeler la définition posée par nos anciens théologiens : « L'omnipotence divine est la faculté par laquelle Dieu, en vertu de l'éternelle activité de son essence, peut faire tout ce qui n'implique point de contradiction¹. » Il importe de noter ces dernières paroles et d'en mesurer exactement la portée.

La formule d'après laquelle toutes choses sont possibles à Dieu n'a jamais été entendue métaphysiquement dans le sens absolu d'un pouvoir illimité et purement arbitraire. De tout temps théologiens et philosophes ont, de fait, apporté à leur définition des restrictions importantes. Ces restrictions, on les trouvait renfermées et impliquées dans la nature même de Dieu ; elles ne désignent pas, disait-on, une contrainte imposée à la volonté de l'Etre suprême, elles ne font qu'exprimer les caractères essentiels de la divinité, elles tirent les conséquences des prémisses que suppose nécessairement la notion de Dieu. Les grands docteurs du moyen âge éliminent rigoureusement toute détermination inconciliable avec la perfection morale de Dieu ; tout ce qui constitue un vice ou un défaut ne saurait être un objet de la toute-puissance divine : Dieu ne peut pas mentir, il ne peut pas pécher, il ne peut pas mourir. Comme Dieu ne peut vouloir que le bien,

¹ QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, Vit. 1685, I, 293 : « Potentia est, qua Deus independenter per essentiae suae aeternam actuositatem facere potest omnia in universum, quæ contradictionem non involvunt. — HOLLAZ, *Examen theologiæ acroam.*, éd. Teller, 1750, p. 272 : « Attributum divinum, quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem. » — GRETILLAT, I, 258 : « L'attribut divin à raison duquel Dieu produit ou limite son action dans l'espace conformément aux déterminations libres de sa volonté. » — BOYON, I, p. 264-265 : « L'attribut par lequel Dieu opère et maintient l'unité de l'univers en dépit du principe de désorganisation inhérent à l'espace. » — M. TRIAL, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 39 : « Connaissant les meilleurs moyens de réaliser le meilleur plan, Dieu est capable de mettre ces moyens en œuvre et de réaliser ce plan : il est tout-puissant. Sa puissance est à la fois créatrice et conservatrice. » — BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, 1903, I, p. 145 : « Dans l'univers, le plus grand des phénomènes, c'est la vie, et la plus grande des puissances est celle qui donne la vie. Dieu, principe et auteur de la vie, nous apparaît comme tout-puissant. »

il ne fait que le bien; le mal n'est pas son œuvre; le mal a été permis, mais non produit par Dieu. Le pouvoir de faire ces choses serait un signe non de puissance, mais d'impuissance¹. Outre les impossibilités morales, il existe aussi pour Dieu des impossibilités logiques, voire des impossibilités métaphysiques : Dieu ne peut pas faire que ce qui a existé n'ait pas existé; il ne peut pas abolir les lois inhérentes à la constitution intellectuelle de l'homme; il ne peut pas faire que deux et deux ne fassent pas quatre, ou que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux angles droits. Ces impossibilités, — telle est l'affirmation unanime des dogmaticiens et des philosophes, — ne portent pas atteinte à la souveraineté de Dieu et ne sauraient en aucune façon ravaler sa dignité ou sa grandeur. Elles sont inséparables de la conception même de Dieu; les nier, ce serait nier Dieu. « Ce qui nous importe avant tout, est de savoir que cette puissance divine... n'est pas essentiellement le jeu d'une force physique et neutre, qui trouverait sa satisfaction dans son exercice même, mais qu'étant l'attribut d'une volonté sainte, elle est tout entière subordonnée à des fins morales... la toute-puissance divine, comme sa toute-science, soit dans les expansions ou les retraites de leur action, sont constamment au service de la sainteté, de la

¹ ANSELME, *Proslogium*, VII : « Omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, quomodo potes omnia?... Hæc posse non est potentia, sed impotentia .. quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas potentior. Ergo, Deus, inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihii potest contra te. » — PIERRE LOMBARD, *Lib. sentent.*, I, p. 42 : « Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse, non est posse, sed non posse. » — HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, I, 2, p. 22 : « Omnia quippe facere potest, præter id solum quod sine ejus læsione fieri non potest.... quia, si id posset, omnipotens non esset. » — Nos dogmaticiens de l'âge orthodoxe s'expriment de la même manière. QUENSTEDT, *Systema*, I, p. 290 : « Non est autem voluntas Dei facultas aliqua essentiæ divinæ superaddita, aut ab eadem distincta, sed est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta. » — CALOV, *Systema*, II, p. 456 : « Non potest Deus aliquid velle, quod naturæ suæ contrarium sit. »

bonté, de la sagesse et de la justice de Dieu¹. » Enfin il est une dernière limitation de la toute-puissance divine, qu'ont relevée avec force un grand nombre de dogmaticiens modernes. « Dieu, disent-ils, a lui-même borné l'exercice de son pouvoir, afin de ne pas entraver la liberté des créatures morales; il respecte cette liberté; il n'est donc plus tout-puissant, parce qu'il a renoncé à forcer la porte des âmes². » En réalité, le fait d'avoir créé des êtres libres, relativement indépendants dans le domaine qui leur est assigné, n'est pas une preuve de faiblesse ou d'impuissance; loin de là, c'est le triomphe de l'omnipotence divine qui, pour s'affirmer et s'exercer, n'a pas besoin d'écraser ce qui n'est pas elle³.

Un dernier problème met aux prises les défenseurs du libre arbitre et les déterministes. Suivant ceux-ci, l'existence réelle étant l'expression exacte de l'existence possible, il ne faut pas dire seulement que Dieu peut tout ce qu'il veut, mais qu'il veut tout ce qu'il peut⁴. Dans le camp opposé, on soutient que « la toute-puissance divine ne s'épuise pas dans la création de ce qui existe; elle aurait pu produire davantage, comme elle aurait pu produire moins... ce serait la limiter indûment que de tenir la réalité présente pour la mesure exacte de la vertu divine⁵. »

¹ GRETILLAT, *Dogmatique*, I, p. 260-261. — MARTENSEN rappelle que « Dieu ne peut se renier lui-même » et que les affirmations de Luc I, 37; Mat. XIX, 26 doivent s'entendre du Dieu de la révélation chrétienne : *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 89. Cf. LUTHARDT, *Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, p. 148; M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, 1892, I, p. 132-133; A. BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 145.

² M. ARNAL, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, 1904, p. 401.

³ HASE, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, 1870⁶, p. 106; M. HACKEN-SCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 70-71.

⁴ Telle fut, par exemple, la position d'ABÉLARD : « Potest quod convenit, non convenit quod prætermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. » SCHLEIERMACHER a énergiquement défendu le même point de vue : *Der christliche Glaube*, § 68 (1^{re} édition), § 54 (2^e édition). Cf. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, I (1840), p. 583 suiv. Voy. aussi AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, 1863, § 65.

⁵ M. MATTER, *ouv. cité*, I, 133. — Telle est l'opinion de la plupart de nos

Telle est, esquissée sommairement, la notion traditionnelle de la toute-puissance divine. Elaborée dans les écoles à l'aide de matériaux que fournirent l'Écriture sainte et la philosophie grecque, elle forme un élément essentiel de la doctrine de Dieu. Nos scolastiques anciens et modernes essayent de l'établir à l'aide d'arguments théoriques, en appliquant la triple méthode de l'affirmation, de la négation et de la causalité¹. Ainsi définie, cette notion est proposée à l'adhésion du fidèle, qui en fait un objet de croyance intellectuelle et qui est invité à en tirer un motif de conduite. L'attribut de la toute-puissance divine vient se ranger docilement à côté des autres attributs divins, dans le casier que lui assigne la théologie traditionnelle et qu'il serait imprudent, peut-être même dangereux, de modifier ou de déplacer.

Nous ne nous attacherons pas à discuter cette conception théorique, mi-religieuse et mi-philosophique, de la toute-puissance de Dieu. Pour ouvrir une discussion pareille, il faudrait commencer par nous placer sur le terrain qu'a choisi l'Ecole pour y édifier ses constructions. Or c'est cette base d'opération elle-même qui nous semble aussi étroite que fragile. Au lieu de chercher à définir et à défendre une croyance en partant de prémisses théoriques, nous voudrions entreprendre une tâche pratique, qui relève de la conscience chrétienne et qui, par conséquent, ressortit à un autre domaine que celui de la métaphysique et de la spéculation. Il s'agit d'exprimer scientifiquement le contenu essentiel et les caractères distinctifs de la foi chrétienne en la toute-puissance de Dieu. Aucune des trois voies recommandées et suivies par la scolastique traditionnelle ne saurait aboutir au but que nous proposons. Seule la méthode psychologique et

anciens dogmaticiens. Voy. p. ex. GERHARD, *Loci theol.*, I, p. 132-3 : « Deus absoluta sua potentia multa potest, quæ non vult nec forte unquam volet, ... nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. » K.-J. NITZSCH, DÖRNER, MARTENSEN, CREMER, M. KÄHLER se rallient au point de vue de GERHARD.

¹ Voy. le lumineux et substantiel résumé de BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, 1869, § 407, p. 387.

historique répond à l'objet de nos recherches. L'analyse que nous allons tenter porte sur un ensemble de phénomènes individuels et collectifs qui tombent sous l'observation et qui sont susceptibles d'être décrits. Ils ont rencontré une expression singulièrement riche et variée dans les documents classiques de la religion chrétienne, dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si nous nous reportons en première ligne à ces documents, si nous essayons de recueillir leurs témoignages concernant la toute-puissance divine, ce n'est point pour composer une mosaïque de versets bibliques ou pour constituer un code sacré destiné à entraîner l'adhésion et à commander la croyance. Loin de là : la piété avec laquelle nous interrogerons les initiateurs et les témoins de l'ancienne et de la nouvelle alliance s'alliera à une liberté entière et à une complète indépendance ; nous leur demanderons un aliment pour notre foi, non un joug pour notre pensée. En nous inspirant de leur esprit, nous répondrons plus fidèlement à leurs intentions qu'en reproduisant servilement la lettre de leur enseignement. Ajoutons que cette méthode est seule conforme au principe protestant et à la nature intime et vivante de la foi évangélique.

II

Dans la religion d'Israël la notion de la puissance de Dieu, comme la conception de tous les autres attributs divins, a évolué et est allé s'élargissant et se purifiant progressivement, jusqu'à s'élever à la hauteur où la porta la conscience religieuse des prophètes précurseurs du Christ.

Le nom même de la divinité chez les Hébreux, à une époque fort reculée, désigne la puissance. Les dénominations *El*, *Schaddai* signifient *fort* et se rencontrent dans des documents très anciens¹. Ils n'impliquent pas encore l'idée d'une puissance absolue et illimitée, le terme *El* s'appliquant aux divinités étrangères non moins qu'au Dieu d'Israël. Les livres

¹ Gen. XLIX, 25; XLIII, 14; Ex. XV, 2, 11; XXXIV, 14.

historiques qui, sous la forme d'une rédaction plus récente, renferment des traditions souvent anciennes, confirment les indications fournies par la philologie. Les mythes de la Genèse, les épopées guerrières dont les livres de Samuel nous transmettent l'écho, exaltent la puissance du Très-Haut, mais admettent sans hésitation que cette puissance a des bornes et qu'elle peut rencontrer des obstacles. D'une part, la création du ciel et de la terre, la création du premier couple, le déluge, la destruction de Sodome, l'anéantissement de Pharaon et de son armée engloutis par la mer Rouge, la conquête du pays de Canaan, les victoires remportées par le peuple élu, sont des miracles qui révèlent la force de l'Eternel et proclament son pouvoir sur la nature et sur l'homme. (Gen. II, III, VI, VII, XIX; Ex. XII-XV; Jos. I sq.¹.) « Je chanterai Jahve, car il a fait éclater sa gloire, il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier. Jahve est ma force et le sujet de mes louanges.... Jahve est un vaillant guerrier, Jahve est son nom.... Jahve fait mourir et il fait vivre; il fait descendre au séjour des morts, et il en fait remonter. Jahve appauvrit et il enrichit; il abaisse et il élève. De la poussière il retire le pauvre, du fumier il relève l'indigent, pour les faire asseoir avec les grands, et il leur donne en partage un trône de gloire; car à Jahve sont les colonnes de la terre et c'est sur elles qu'il a posé le monde. (Ex. XV, 1-3; 1 Sam. II, 6-8; cf. 2 Sam. V, 7; Gen. XXX, 2.) D'autre part, les traditions mythologiques de la Genèse nous montrent ce Dieu jaloux d'un pouvoir qu'il est exposé à se voir ravir, s'il ne veille pas sans relâche sur les empiétements de ses créatures. Jahve dit: « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger et de vivre éternellement.... » Jahve descendit pour voir la ville et la tour (de Babel) que bâtissaient les fils des hommes. Et Jahve dit: « Voici, ils formeront un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est

¹ Voy. aussi Psaumes CXXXV, 8-12; LXVI, 6; LXXIV, 13-15; LXXVII, 15-16, 20-21; LXXXIX, 11; Jérémie XXXII, 20-23.

là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons ! descendons, et là, confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres. » (Gen. III, 12 ; XI, 5-7.)

L'esprit qui anime les vieux récits nationaux et qui, indépendamment de la naïveté qui nous charme, leur communique une impérissable valeur, c'est la foi religieuse qui s'y affirme avec une force et une netteté croissantes. Si les traditions populaires rendent hommage à la force de Jahve, ce n'est pas sous l'empire d'une superstition grossière qui se complaît dans l'accumulation de prodiges destinés à confondre l'esprit et à frapper l'imagination : non, ces affirmations sont inspirées et dominées par une pensée plus haute. La croyance en la puissance de l'Eternel se résout en un sentiment de confiance dans l'assistance divine, dans l'intervention secourable d'une force supérieure à l'homme ; la puissance de Jahve se manifeste et se déploie en faveur de son peuple. Lorsque Moïse, appelé à paraître devant Pharaon, tremble parce qu'il n'a pas la parole facile : « j'ai la bouche et la langue embarrassées, » l'Eternel lui répond : « Qui a fait la bouche de l'homme, et qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi, Jahve ? » (Ex. IV, 10-11 ¹.) Lorsque Moïse se demande avec angoisse comment il nourrira la multitude du peuple en marche à travers le désert, Jahve lui dit : « La main de Jahve serait-elle trop courte ? Tu verras maintenant si ce que j'ai dit arrivera ou non. » (Nomb. XI, 23.)

L'historiographie religieuse d'Israël, dont il nous est resté de si précieux documents, est conçue tout entière dans cet esprit. Les hauts faits des individus ou de la nation sont bien moins un témoignage de la bravoure personnelle des héros qu'une preuve éclatante de la souveraine puissance de Jahve. Rien de plus caractéristique à cet égard que le récit de la conquête de la Palestine dans le livre de Josué ; la légende de

¹ Comp. Proverbes XX, 12 : « L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est l'Eternel qui les a faits l'un et l'autre. »

la prise de Jéricho repose sur cette conception religieuse¹. Il en est de même de plusieurs traditions conservées dans le livre des Juges : l'histoire des victoires de Gédéon n'est que l'illustration de cette foi en la puissance de l'Eternel². Les souvenirs épiques qui entourent le nom de David et de ses contemporains procèdent de la même inspiration. « Viens, dit Jonathan à son écuyer en marchant contre les Philistins, poussons jusqu'aux postes de ces incirconcis. Peut-être l'Eternel agira-t-il pour nous, car rien n'empêche Jahve de sauver au moyen d'un petit nombre comme d'un grand nombre. » (1 Sam. XIV, 6.) L'histoire de la lutte de David contre le géant philistin est le type de cette confiance en la puissance de Dieu qui accorde la victoire à ceux qui ont recours à lui. « Tu marches contre moi avec l'épée, la lance et le javelot, dit David à Goliath ; et moi je marche contre toi au nom de l'Eternel des armées, du Dieu de l'armée d'Israël, que tu as insulté.... Et cette multitude saura que ce n'est ni par l'épée, ni par la lance que l'Eternel sauve. Car la victoire appartient à l'Eternel. Et il vous livre entre nos mains. » (1 Sam. XVII, 47, 49.)

« L'Eternel des armées, Jahve Sebaoth ! » Les interprètes ne sont pas d'accord sur l'origine de ce nom. Peut-être date-t-il de l'époque guerrière du règne de David ; peut-être a-t-il une signification cosmique, les armées désignant la multitude des astres ; une troisième hypothèse applique le terme aux armées invisibles, aux légions d'anges avec lesquelles Jahve combat pour son peuple. Ce qui est hors de doute, c'est que l'emploi fréquent de cette épithète en a peu à peu généralisé le sens primitif. Elle finit par exprimer la notion de la toute-puissance divine. Ce qui prouve qu'elle devint, dans le cours des temps, un simple nom propre, c'est que les traducteurs grecs du premier livre de Samuel et du prophète Esaïe la rendent constamment par *ὁ κύριος σαβαώθ*. Mais le sens du terme n'est pas douteux. La version alexandrine des psaumes emploie l'adjectif *παντοκράτωρ*, qui se rapporte à

¹ Josué, chap. VI. — ² Juges, chap. VI-VIII.

l'universelle et souveraine puissance de l'Eternel. Telle est aussi la portée de l'épithète dans le livre du second Esaïe¹. (Esaïe XLV, 12-13; XLVIII, 2; LI, 15; LIV, 5.)

Car c'est aux grands prophètes d'Israël qu'il faut se reporter pour saisir les caractères de la toute-puissance de Dieu. C'est leur esprit qui a profondément pénétré les traditions héroïques du peuple et qui leur a imprimé le cachet religieux que nous avons relevé plus haut. C'est sous leur inspiration que cet attribut de Dieu, comme tous les autres, acquiert une valeur pratique, prend une signification essentiellement morale et entre, non dans le domaine de la spéculation, mais dans la sphère de la conscience. Si Amos, le champion du droit, le héraut de la justice, glorifie la toute-puissance du Dieu d'Israël, c'est pour donner une sanction absolue à l'autorité du souverain justicier, qui protège les faibles et châtie les méchants. « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, ô Israël, car voici celui qui a formé les montagnes et créé le vent, et qui fait connaître à l'homme ses pensées, celui qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre, son nom est l'Eternel, le Dieu des armées... Il a créé les Pléiades et l'Orion, il change les ténèbres en aurore, il obscurcit le jour pour en faire la nuit, il appelle les eaux de la mer et les répand à la surface de la terre : Jahve est son nom. Il fait lever la ruine sur les puissants, et la ruine vient sur les forteresses. » (IV, 12-13; V, 8-9.)

Ce qui de plus en plus caractérise la conception des prophètes, c'est qu'elle cesse d'être purement physique et matérielle² pour se mettre en harmonie avec la notion du Dieu moral, conquête impérissable de la conscience prophétique. Ce progrès est visible surtout dans l'expression des sentiments que fait naître la conviction de la puissance divine, ou plutôt cette conviction est elle-même une émotion, ébranlement in-

¹ H. KRUGER, *Essai sur la théologie d'Esaïe XL-LXVI*, 1881, p. 11-14.

² Il convient de noter que les paroles qui affirment la puissance du Dieu créateur ont le plus souvent une signification morale et téléologique, et que l'on se tromperait en y voyant l'expression d'une idée purement physique. Voy. p. ex. les Psaumes XIX, XXIX, CIV.

térieur de l'être tout entier en présence des manifestations grandioses et saisissantes de l'Eternel. La révélation de la toute-puissance divine se réalise, dans la conscience humaine, sous forme de crainte respectueuse, de profonde humilité, d'obéissance et de soumission, de confiance en la protection et en l'assistance du Très-Haut. « Ne me craindrez-vous pas, dit l'Eternel, ne tremblerez-vous pas devant moi ? C'est moi qui ai donné à la mer le sable pour limite, limite éternelle qu'elle ne doit pas franchir ; ses flots s'agitent, mais ils sont impuissants ; ils mugissent, mais ils ne la franchissent pas... sachez que c'est moi qui suis Dieu, et qu'il n'y a point de dieux à côté de moi ; je fais vivre et je fais mourir, je blesse et je guéris, et personne ne délivre de ma main... » « Ceux-ci s'appuient sur leurs chars, ceux-là sur leurs chevaux ; nous, nous invoquons le nom de l'Eternel notre Dieu ; eux, ils plient et ils tombent ; nous, nous tenons ferme et restons debout¹. » Qu'on lise, dans les Psaumes, les passages qui renferment les plus catégoriques affirmations de la toute-puissance divine, — « Il dit, et la chose arrive ; il ordonne, et elle existe... » « Tout ce que l'Eternel veut, il le fait. » — « Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut² » ; — que l'on examine attentivement le contexte de ces paroles, et l'on se convaincra qu'elles ne sont pas des thèses abstraites, destinées à établir quelque vérité objective, indépendante des dispositions intérieures du poète sacré qui l'énonce ; loin de là : le psalmiste n'exalte la grandeur et la force souveraine de l'Eternel que parce qu'il y trouve un motif d'espérance et de courage. « Ce n'est pas une grande armée qui sauve le roi, ce n'est pas une grande force qui délivre le héros. Le cheval est impuissant pour assurer le salut, et toute sa vigueur ne donne pas la délivrance. Voici, l'œil de l'Eternel est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa bonté, afin d'arracher leur âme à la mort et de les faire vivre au milieu de la famine. » (Psaume XXXIII, 15-19 ; comp. Psaume IV, 9.)

¹ Jérémie V, 22 ; X, 6-7 ; XXVII, 5 ; XXXII, 17, 18, 19, 37 ; Psaumes LXXIV, 16-17 ; LXXVII, 18-19 ; CXXXV, 6-8 ; Deutér. XXXII, 39 ; Psaume XX, 8-9.

² Ps. XXXIII, 9 ; CXXXV, 6 ; CXV, 3 ; comp. LXVI, 7.

Dans sa marche ascendante à travers les âges, la notion religieuse de la force créatrice et conservatrice de Jahve s'unit toujours plus étroitement avec la conception des attributs moraux de la divinité : la toute-puissance de l'Eternel est inséparable de sa bonté, de sa justice, de sa sagesse ; elle n'est que le pouvoir exécutif d'une volonté secourable au malheureux, favorable au juste, redoutable au pécheur. « Les cieux célèbrent tes merveilles, ô Eternel !... Eternel, Dieu des armées, qui est comme toi puissant, ô Eternel ? Tu domptes l'orgueil de la mer ; quand ses flots se soulèvent, tu les apaises... C'est à toi qu'appartiennent les cieux et la terre, c'est toi qui as fondé le monde et ce qu'il renferme. Tu as créé le nord et le midi ; le Thabor et l'Hermon se réjouissent à ton nom. Ton bras est puissant, ta main forte, ta droite élevée. La justice et l'équité sont la base de ton trône, la bonté et la fidélité sont devant ta face. » (Psaume LXXXIX, 6, 9-10, 12-15, comp. CXLVII, 5-11.) Dans un grand nombre de chapitres, le livre de Job présente des variations magnifiques sur ce thème inépuisable : « En Dieu résident la sagesse et la puissance. » (XII, 13, lire tout le développement, v. 13-25¹.) Le poète relève avec une vigueur saisissante le caractère irrésistible de la toute-puissance divine : « S'il passe, s'il saisit, s'il traîne à son tribunal, qui s'y opposera ? » (XI, 10.) Mais pour être irrésistible, cette puissance n'est pas aveugle et arbitraire. Eliphaz la célèbre comme le refuge de ceux qui sont dans l'adversité, comme l'appui tutélaire des faibles : c'est la puissance du Dieu qui blesse, mais dont la main guérit, qui réjouit et enrichit celui qu'il a dépouillé, (V, 8-27.) Ce Dieu puissant est aussi le Dieu juste. « Non certes, dit Elihu, Dieu ne commet pas l'iniquité, le Tout-puissant ne viole pas la justice. Qui l'a chargé de gouverner la terre ? Qui a confié l'univers à ses soins ? » (XXXIV, 12-13.) Enfin la volonté de l'Eternel est éclairée par sa sagesse et se réalise suivant un plan conçu par son intelligence. Ce témoignage rendu au Créateur du ciel et de la terre, cet hommage

¹ Comp. XXXVI, 5 : « Dieu est puissant par la force de son intelligence. »

à sa toute-puissance invariablement associée à sa sagesse, se traduit, dans l'âme du héros, en une humilité qui le prosterne devant l'ineffable majesté du Très-Haut. « Je reconnais que tu peux tout, et que rien ne s'oppose à tes pensées!... oui, j'ai parlé, sans les comprendre, de merveilles qui me dépassent et que je ne conçois pas¹. »

Cependant la pensée religieuse d'Israël devait s'élever encore plus haut. La notion de la toute-puissance divine, transportée dans la sphère morale, mise au service de la justice et de la sagesse, s'enrichit d'une idée qui, sous l'ancienne alliance, fait déjà pressentir l'Evangile. Le Dieu créateur est aussi le Dieu sauveur. Ce n'est pas dans la création et la conservation du monde, c'est dans la rédemption du peuple élu que se révèle parfaitement la toute-puissance de l'Eternel, c'est là qu'elle célèbre son plus éclatant triomphe. Nulle part cette synthèse de l'idée de la puissance divine et de la notion du salut n'a été réalisée avec plus de profondeur que dans les discours du grand prophète inconnu de l'exil. Pour célébrer l'immensité de la création au sein de laquelle les nations ne sont que néant et vanité, « une goutte d'un seau, un grain de poussière sur une balance, » l'auteur sacré rencontre des accents aussi émouvants que les plus belles pages du livre de Job; il exprime, avec non moins d'énergie, la puissance de l'Eternel : « Je suis dès le commencement, et nul ne délivre de ma main. J'agirai : qui s'y opposera ? » Il puise, dans la foi en la toute-puissance de ce Dieu « qui ne se fatigue et ne se lasse point » une force indomptable et une vigueur toujours nouvelle²; mais surtout il voit dans la puissance créatrice le moyen victorieux et l'instrument béni du relèvement d'Israël, partant du salut de l'humanité. Le retour du peuple exilé qui reprend le chemin de la patrie, la restauration politique et religieuse de la nation, la régénération matérielle et spirituelle de « Jacob, » qui sera lui-même la lumière des païens et le témoin de Jahve devant tous les ha-

¹ XLII, 2-3. Lire les chap. XXXVIII-XLI; XXXVI, 5 et suiv.; XXXVII; IX, 2-10; XXVI, 5-13.

² Esaïe XL, 12-17; XLIII, 13; XL, 26-31.

bitants de la terre, toutes ces œuvres merveilleuses seront l'effet et la manifestation de la puissance de l'Eternel. « Ainsi parle l'Eternel, ton rédempteur, celui qui t'a formé dès ta naissance : moi, l'Eternel, j'ai fait toutes ces choses ; seul j'ai déployé les cieux, seul j'ai étendu la terre... je dis de Jérusalem : elle sera habitée, et des villes de Juda : elles seront rebâties. ...Moi, l'Eternel, je t'ai appelé (mon serviteur, mon élu) pour le salut, et je te prendrai par la main ; je te garderai, et je t'établirai pour traiter alliance avec le peuple, pour être la lumière des nations, pour ouvrir les yeux des aveugles, pour faire sortir de prison les captifs et de leur cachot ceux qui habitent dans les ténèbres... » « Je forme la lumière et je crée les ténèbres ; je donne la prospérité, et je crée l'adversité : moi, l'Eternel, je fais toutes ces choses. Que les cieux répandent d'en-haut, et que les nuées laissent couler la justice ! Que la terre s'ouvre, que le salut y fructifie, et qu'il en sorte à la fin la délivrance ! Moi l'Eternel, je crée ces choses ¹. » L'ancien nom du Dieu d'Israël, le « Fort de Jacob, » le « Puissant de Jacob ² » prend ainsi une signification nouvelle, puisqu'il ne désigne plus seulement des miracles accomplis dans le domaine de la nature, il s'applique à l'ensemble des dispensations de l'Eternel relatives au salut de la nation. « Ainsi parle Jahve, roi d'Israël, et son rédempteur, Jahve Sabaoth ; je suis le premier et le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu... » « Notre rédempteur, c'est celui qui s'appelle Jahve Sabaoth, c'est le saint d'Israël. » Aussi n'est-il pas étonnant que la nature entière soit conviée à prendre part à l'allégresse universelle et à saluer, dans le Dieu qui a créé toutes choses, le Sauveur qui rachète et pardonne. « Cieux, réjouissez-vous, car l'Eternel a agi : profondeurs de la terre, retenez d'allégresse ! montagnes, éclatez en cris de joie ! Vous aussi, forêts, avec tous vos arbres ! Car l'Eternel a racheté Jacob, il a manifesté sa gloire en Israël... J'efface tes transgressions comme un nuage, et tes péchés comme une nuée. » Témoins de cette œuvre de merveilleuse délivrance, les peu-

¹ XLIV, 24-26 ; XLII, 6-7 ; XLV, 7-8 ; comp. XLVIII, 12-16 ; L, 2 ; LI, 9-16.

² XLIX, 26 ; LX, 16 ; comp. Gen. XLIX, 24 ; Esaïe I, 24.

ples reconnaîtront d'un commun accord qu'« en l'Eternel seul résident la justice et la force¹. »

Si les derniers grands prophètes, dont le témoignage nous a été conservé dans le recueil canonique de l'Ancien Testament, *moralisent* la conception de la toute-puissance divine en la subordonnant à la notion de la justice ou de la bonté de Dieu, on trouve dans quelques livres apocryphes une autre association d'idées, correspondante à l'esprit général qui règne dans ces écrits. La puissance de Dieu s'y trouve unie à sa sagesse. « Grande est la sagesse du Seigneur, il est fort en puissance. » (Ecclésiastique XV, 18); bien plus : « la sagesse est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout-Puissant. » (Sapience VII, 25)... « C'est la force même, dit encore la Sapience, c'est la force qui est la base de ta justice, et c'est le fait que tu es le maître de tous qui t'engage à user envers tous de modération. Tu aimes à montrer ta force là où l'on refuse de croire à ta toute-puissance, et tu châties l'audace de ceux qui la connaissent. Mais tu sais aussi la contenir, et tu juges avec mansuétude; tu nous gouvernes avec beaucoup de douceur; car tu peux toutes les fois que tu veux. » (XII, 16-18).

Le christianisme recueille l'héritage que lui a transmis le prophétisme arrivé à son plus riche épanouissement, il implique et suppose le développement religieux de toute l'ancienne alliance.

La parole que, dans ses appels à la repentance, le précurseur du Christ adresse aux pharisiens et aux sadducéens, s'inspire aussi de l'esprit des anciens prophètes : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père, car je vous dis que de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » (Mat. III, 9.) De même, la parole de l'ange à Marie, dans la scène de l'annonciation : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37), est l'écho d'une parole que la Genèse prête à Jahve à l'occasion d'un événement analogue. (Genèse XVIII, 14.)

¹ Esaïe XLIV, 6; XLVII, 4; comp. LIV, 5; XLIV, 22-23; XLV, 24; comp. Zach. VIII, 6-7.

Ainsi la notion chrétienne de la toute-puissance divine n'est que la continuation et le prolongement de l'idée si féconde et si haute que renferment les discours du second Esaïe. Elle rencontre son application la plus élevée et, si j'ose ainsi parler, elle trouve son emploi et son exercice le plus complet dans la réalisation des desseins de grâce et de charité, arrêtés par le Père céleste pour sauver l'humanité pécheresse et malheureuse. Le Dieu de Jésus-Christ, « le Père, Seigneur du ciel et de la terre » (Mat. XI, 25), qui commande aux forces de la nature, qui domine souverainement et dirige la marche de l'histoire, fait concourir toute chose à l'établissement de son règne et manifeste sa puissance par le triomphe de sa justice et de son amour. Il tient dans sa main les destinées de tous les enfants des hommes. « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme, craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne. » (Mat. X, 28.) Quand les disciples, bouleversés par la déclaration du Maître sur la difficulté que rencontrent les riches à entrer dans le royaume des cieux, lui demandent avec angoisse : « Qui donc peut être sauvé ? » il arrête sur eux son regard et leur répond : « Cela est impossible aux hommes, mais toutes choses sont possibles à Dieu. » (Mat. XIX, 23-26.)

N'y a-t-il pas eu, cependant, dans la vie de Jésus, une heure mystérieuse et redoutable, où une poignante expérience a révélé au Fils de l'homme que la puissance de Dieu peut se heurter à d'invincibles obstacles ? N'est-ce pas en vain que, priant et luttant à Gethsémané, il a fait appel à une volonté qui, pour être divine, n'en a pas moins été impuissante ? Et le Fils lui-même, en disant : « S'il est possible », ne semble-t-il pas avoir admis que son Père pût être vaincu ? La répugnance de la conscience chrétienne à admettre une pareille hypothèse procède d'un sentiment que justifient l'attitude et la parole de Jésus. Il suffit de pénétrer le sens de cette prière sublime, rapportée par nos évangiles avec des variantes qui sont des explications précieuses¹, pour se convaincre que la

¹ Marc XIV, 26 : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi

prétendue impuissance de Dieu n'est pas une impuissance métaphysique, résultant de la nature des choses et s'imposant à la volonté de l'Eternel en vertu d'une loi nécessaire et inéluctable. Non, il s'agit ici d'une impossibilité morale, fondée sur la libre et souveraine décision du Père céleste, dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les pensées sont au-dessus de nos pensées autant que les cieux sont élevés au-dessus de la terre. C'est bien là l'interprétation que donne de la scène de Gethsémané l'auteur de l'Épître aux Hébreux : « C'est le Christ qui, dans les jours de sa chair, ayant présenté avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui *pouvait* le sauver de la mort, et ayant été exaucé à cause de sa piété, a appris, bien qu'il fût Fils, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. » (V, 7-8.) Le silence que le Père oppose à la prière du Fils nous indique dans quelle direction il faut chercher la solution d'un problème que se pose la conscience avec une anxiété troublante : cette solution, inaccessible à la spéculation métaphysique, n'est pas fournie de toute pièce à la réflexion du penseur, mais elle est pressentie par la foi et acceptée par l'obéissance et l'humilité du chrétien¹.

On a soutenu que la foi en la toute-puissance divine n'oc-

ce calice ; toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne. » — Mat. XXVI, 39 : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi » ; v. 42 : « Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite. » — Luc XXII, 42 : « Père, si tu voulais faire passer ce calice loin de moi, ... toutefois que ta volonté soit faite, et non la mienne. ».

¹ « Ici, comme toujours et partout, je m'adresse à Jésus-Christ et lui demande : « Qu'as-tu fait en présence des malheurs dont tu entendais parler : la chute de la tour de Siloé, le massacre d'innocents Galiléens ordonné par Pilate ? As-tu expliqué ? Non. Tu as adressé aux survivants un appel au repentir, et tu n'as pas prétendu comprendre. Et qu'as-tu fait quand tu as été frappé toi-même ? Qu'as-tu fait devant l'opposition de ton peuple, la haine des prêtres, l'abandon de tes disciples ? » Mes frères, Jésus a toujours espéré et toujours attendu. Jamais vous ne rencontrerez sur ses lèvres d'explications inutiles, et s'il a gardé jusqu'à la fin l'assurance que son Père était bien le Père, c'est qu'il avait entendu sa voix, expérimenté sa présence et senti son amour. Et alors, en face du plus grand des mystères de l'histoire, sa mort sur la croix, il a dit : « Le Père est avec moi. » M. STAPFER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 9.)

enpe pas, dans le Nouveau Testament, la place prépondérante que lui assignent les prophètes et les écrivains sacrés de l'ancienne alliance. Si l'on veut dire par là que la somme des paroles rendant témoignage et hommage à la puissance de Dieu est plus considérable dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, on a sans doute raison¹, mais cette appréciation purement quantitative ne préjuge en rien la question de fond. En effet, si l'on entendait insinuer que Jésus ou les apôtres ont cru avec moins d'énergie et de certitude à la toute-puissance divine que n'ont fait les Esaïe, le livre de Job ou les psalmistes, il faudrait repousser absolument une thèse aussi téméraire que dangereuse. Quand la pensée du christianisme naissant n'aurait pas été nourrie de la moelle religieuse des prophètes, quand elle n'aurait pas puisé chez eux la conviction que le Créateur du ciel et de la terre en est aussi le Maître souverain, elle aurait trouvé, au cœur même de la révélation du Père céleste, l'inébranlable confiance dans le triomphe éternel du royaume des cieux, fin suprême de la nature et de l'histoire. C'est dire que le pouvoir divin, invariablement inspiré par un vouloir charitable et salutaire, est à la base de l'œuvre du salut, et donne à la rédemption individuelle ou collective sa réalité victorieuse, sa force et sa sanction. Les déclarations scripturaires qui relèvent et glorifient avec le plus d'autorité la toute-puissance de Dieu, affirment qu'en dernière analyse cette puissance est au service de son amour, ou plutôt qu'elle est l'amour lui-même réalisant ses desseins, déployant ses énergies et assurant sa victoire. « Dieu est puissant pour vous combler de toutes sortes de grâces, afin qu'ayant toujours de tout en pleine suffisance, il vous reste du superflu pour toutes sortes de bonnes œuvres... (2 Cor. IX, 8.) » (Sachez) quelle est, envers nous qui croyons, l'infinie grandeur de sa puissance, à la juger par l'efficacité puissante de sa force, qu'il a déployée en Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts, et qu'il l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute

¹ Rappelons que les passages Hébr. I, 3; VII, 25; 2 Pierre I, 3 se rapportent au Christ, non à Dieu.

principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité et de tout nom qui se peut nommer, non-seulement dans ce temps-ci, mais encore dans le siècle à venir. » « A celui qui peut, par la puissance qui se déploie en nous, faire infiniment au-delà de ce que nous demandons et pensons, à lui soit la gloire dans l'Eglise et en Jésus-Christ, dans tous les âges, aux siècles des siècles. » (Eph. I, 19-21 ; III, 20-21.)

III

Il nous semble que nous sommes maintenant en possession de données précieuses et fécondes qui nous permettent de constituer la notion de la toute-puissance divine.

En s'emparant des témoignages que renferme l'Ecriture sainte, la conscience chrétienne ne se courbe pas sous une autorité étrangère ; elle trouve dans ces témoignages l'affirmation d'expériences religieuses et morales qui, malgré la différence des temps et des lieux, réveille en elle un profond et mystérieux écho ; elle se forme et grandit elle-même à l'école des prophètes et des apôtres ; elle se nourrit de la substance de l'Evangile ; elle saisit, avec une joyeuse gratitude, la parenté spirituelle qui règne entre l'âme des héros bibliques et celle du croyant d'aujourd'hui. La seule tâche qui incombe au théologien consiste à donner une expression exacte et complète au sentiment chrétien, à traduire en formules précises la piété des premiers organes et témoins de l'Evangile. Plus la dogmatique réussira à se faire l'interprète fidèle et docile de la pensée religieuse de Jésus et de ses croyants, plus elle remplira sa mission scientifique et, par là, rendra service à l'Eglise.

Ce n'est point pour expliquer l'origine du monde ou pour rendre compte de la marche de la nature et de l'histoire que l'âme religieuse affirme la toute-puissance divine. La foi, dont procède une affirmation pareille, n'est pas une manifestation élémentaire et naïve de l'esprit scientifique ou de la spéculation philosophique, elle n'a pas la prétention de résoudre l'énigme de l'univers, elle ne recherche pas le pourquoi et le comment des phénomènes, elle ne ressortit pas

au domaine de la raison théorique, elle obéit à des nécessités d'ordre pratique et répond à un intérêt vital. Dans le sentiment de son impuissance et de sa faiblesse, l'homme religieux s'élance par-delà les sphères de la vie terrestre et passagère jusqu'à un être qui le sauve de sa détresse et de sa misère, le délivre de ce monde fragile et périssable, et lui assure la protection et le secours dont il a besoin.

Il est donc vrai de dire que croire à la toute-puissance divine, c'est éprouver et affirmer la pleine et entière dépendance de la créature vis-à-vis de la divinité : la foi à l'omnipotence de Dieu est un des éléments primitifs et irréductibles du sentiment religieux¹. Prise dans cette acception générale, elle n'est pas particulière au christianisme ; elle se rencontre à un degré plus ou moins élevé dans toutes les religions, ainsi que nous l'avons constaté dès le début de cette étude. Mais chaque religion imprime à ce sentiment vague de la dépendance, à cette foi générale en la toute-puissance de Dieu un cachet distinct et un caractère spécial.

Sur le terrain de la révélation évangélique, dans la sphère de l'expérience chrétienne, l'attribut de la toute-puissance divine ne désigne pas une force aveugle et arbitraire, un pouvoir ou un vouloir indéterminé et capricieux. Inséparable des perfections morales de Dieu, il est en harmonie avec le caractère de celui auquel Jésus nous a appris à dire : « notre Père » ; il est l'apanage d'un être souverainement sage, absolument saint, d'une bonté et d'un amour inaltérables. C'est dire que la foi chrétienne en un Dieu tout-puissant ne puise pas en dernière analyse sa force et sa preuve dans la contem-

¹ Voy. SCHLEIERMACHER, *ouvr. cité*, § 54. Sa définition célèbre de la toute-puissance divine est entièrement dominée par cette conception. Voy. le correctif apporté par A. SABATIER : « Sans doute le chrétien frissonne encore devant la majesté de la puissance formidable qui se révèle pour lui au spectacle de la nature ; sans doute il éprouve le sentiment du néant de son être et de la distance infinie qui le sépare du Dieu inconnu ; mais ce n'est là qu'un moment de sa vie intérieure et, loin d'y trouver le fond de sa conscience, il ne ressent cet écrasement que pour aviver le désir d'y échapper et la joie de surmonter incessamment par sa foi l'angoisse de ce dualisme. » (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 558.) — M. JEAN RÉVILLE, *Le Protestant*, 1906, Nos 35-37.

plation de l'univers¹ que le Créateur appelle à l'existence et dont il guide invariablement la marche à travers l'espace et le temps; s'appuyant sur le témoignage des héros de l'ancienne et de la nouvelle alliance, s'inspirant de l'esprit du Christ, elle affirme que *l'omnipotence divine est la faculté en vertu de laquelle Dieu réalise victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse*. Loin de rencontrer la moindre résistance à la réalisation du plan du salut, le Dieu tout-puissant « a des moyens admirables de se servir tellement des diables et des méchants, qu'il sait convertir en bien le mal qu'ils font, et duquel ils sont coupables. Et ainsi en confessant que rien ne se fait sans la providence de Dieu, nous adorons en humilité ces secrets qui nous sont cachés, sans nous enquérir par dessus notre mesure : mais plustost appliquons à nostre usage ce qui nous est montré en l'Escriture sainte, pour estre en repos et seureté : d'autant que Dieu qui a toutes choses sujettes à soy, veille sur nous d'un soin paternel, tellement qu'il ne tombera pas un cheveu de nostre teste sans son vouloir. Et ce pendant tient les diables et tous nos ennemis bridés, en sorte qu'ils ne peuvent nous faire aucune nuisance sans son congé². » Croire ainsi au Dieu tout-puissant, ce n'est pas professer une simple doctrine, énoncer une théorie philosophique, c'est accomplir un acte de foi, c'est-à-dire de confiance et d'obéissance, d'humilité et d'abandon; c'est saisir, par-delà les forces brutales de la nature ou les événements déconcertants de l'histoire, la présence perpétuelle et l'infatigable action d'une pensée qui, parfois inique, absurde, révoltante au gré de notre jugement, finira par se révéler dans son impeccable sagesse et sa parfaite bonté. Celui qui posséderait une foi pareille et qui saurait la réaliser à tous les moments de sa vie, serait vrai-

¹ On aurait tort, cependant, de méconnaître la légitimité relative de ce point de vue. Comp. BOUVIER, *Dogmatique*, I, 145 : « La science de la nature augmentant tous les jours sous nos yeux le trésor des merveilles de la création, la toute-puissance de Dieu est une de ses perfections qui frappe le plus le penseur religieux et le remplit d'un sentiment aussi profond qu'intense d'adoration. »

² *Confession gallicane*, Art. VIII.

ment le vainqueur et le maître du monde; il trouverait, dans son absolue dépendance vis-à-vis de Dieu, l'indépendance absolue vis-à-vis des hommes et des choses; quand l'univers entier s'armerait pour l'écraser, il saurait que son Père est plus grand que l'univers, que tout appartient à celui qui croit, que si Dieu est pour nous, nul ne saurait être contre nous, parce que nul ne saurait nous ravir de la main de celui que nous invoquons comme notre Seigneur, « créateur tout-puissant du ciel et de la terre ». Telle fut la foi de Jésus; c'est pour cela qu'il a pu dire : « Tout m'a été confié par mon Père; à moi a été donnée toute puissance au ciel et sur terre. » (Mat. XI, 27; XXVIII, 18.)

Voilà le contenu positif de la foi chrétienne en la toute-puissance divine. En voici maintenant la portée critique.

Nous éliminons de la dogmatique chrétienne toute proposition qui dépasse les données fournies par la révélation et les expériences accessibles à la piété¹; nous conservons à chacune de nos thèses son caractère pratique et religieux; nous ne transformons pas en articles de foi les hypothèses de la théologie, et nous nous gardons de confondre les réalités vivantes que confesse l'Eglise avec les spéculations souvent oiseuses et téméraires auxquelles se livre l'Ecole. Dans le cas présent, nous renonçons à rechercher de quelle manière s'exerce et s'applique la toute-puissance divine, nous repoussons toute tentation de décrire les modalités de l'action de Dieu, nous n'essayons pas de déterminer les analogies ou les différences qui règnent entre le vouloir de Dieu et le vouloir de l'homme, nous ne nous hasardons pas à définir le rapport qu'il y a en Dieu entre le vouloir et le pouvoir, nous opposons ainsi une fin de non recevoir catégorique à la plupart des problèmes agités par la scolastique ancienne ou moderne².

¹ AL. SCHWEIZER remarque fort judicieusement que toute thèse dogmatique qui ne répond pas à un intérêt religieux et ne procède pas des besoins réels et vivants de la piété, donne dans la scolastique, *Die Glaubenslehre der reform. Kirche*, I, 261 suiv. (Il fait cette observation en traitant de la toute-puissance divine.)

² La philosophie éclectique de V. COUSIN et de son école n'a pas été moins aventureuse dans son dogmatisme que nos vieux scolastiques. Voy. E. SAISSSET, *Essai de philosophie religieuse*, 1862³, I, 47 suiv.

Dieu qui peut tout ce qu'il veut, veut-il aussi tout ce qu'il peut ? La toute-puissance divine porte-t-elle sur le possible comme sur le réel ? Comment marquer la limite entre ce que Dieu permet et ce qu'il ordonne ? Comment comprendre la relation entre la cause première et les causes secondes ? Comment s'imaginer qu'il nous sera possible de réduire l'une et les autres au même dénominateur ?

Poser des questions pareilles et se bercer de l'espoir de les résoudre, c'est élargir gratuitement les limites de notre compétence, c'est supposer que nous sommes à même de construire la psychologie ou la logique de Dieu ; or il faudrait être le Père éternel pour statuer sur la vie intérieure de Dieu et sur le mode de son activité. Libre à chacun d'émettre des conjectures tant qu'il a conscience de la nature et de la valeur des produits de sa réflexion ou de sa fantaisie. Sans doute aussi il est permis, que dis-je, il est nécessaire de recourir à des images et à des symboles pour donner aux vérités de la foi une forme concrète et saisissable à la pensée ou à l'imagination ; mais nous commettrions une grave erreur, si nous nous avisions de transformer en réalités objectives et métaphysiques les anthropomorphismes créés par les besoins de notre esprit et correspondant aux lois psychologiques de notre être spirituel.

Le départ que nous essayons de faire entre les certitudes primordiales de la foi et les explications secondaires de la science, n'équivaut pas à un suicide ou à une abdication de la théologie. Il est le résultat nécessaire de ce que l'on pourrait appeler la vérification des pouvoirs, ou de l'examen scrupuleux des attributions et des compétences. Interprète de la foi, la dogmatique n'a pas qualité pour se substituer à la foi dont elle usurperait la dignité et les droits. Or, c'est la foi elle-même qui opère le grand triage, c'est elle qui nous enseigne à quelle condition il faut affirmer et dans quelle mesure il y a lieu d'ignorer et de s'abstenir.

Pour établir plus solidement les résultats qui précèdent, nous osons convier le lecteur à tenter une double contre-épreuve, l'une qui nous reporte au passé le plus glorieux de

notre Eglise, l'autre qui nous fait pénétrer au cœur même du présent en nous initiant à quelques-unes de ses préoccupations les plus capitales et les plus troublantes.

IV

La notion purement religieuse de la toute-puissance divine, que nous avons essayé de développer et de défendre en nous inspirant de l'enseignement unanime de l'Ancien et du Nouveau Testament, est la seule qui réponde au point de vue de nos Réformateurs. Elle trouve, dans la tradition primitive de l'Eglise évangélique, une confirmation éclatante et peut, à un double titre, invoquer l'autorité des pères spirituels du protestantisme. D'une part, Luther et Calvin, de même que tous leurs glorieux collaborateurs, font ressortir le caractère essentiellement pratique de la foi en la toute-puissance de Dieu; acte de confiance et d'obéissance, cette foi se réalise par la soumission de la volonté et l'humilité du cœur; elle est l'affirmation, par la conscience chrétienne, de la manifestation du Dieu créateur, qui gouverne souverainement le monde et dirige en maître les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire. D'autre part, nos Réformateurs, obéissant à un intérêt purement religieux et moral, renferment leurs pensées et leurs déclarations dans l'enceinte de la foi et proscrivent énergiquement toute spéculation qui franchirait les limites de l'expérience, fille de la révélation.

Est-il besoin de citer des textes? Ils sont si nombreux qu'on a l'embarras du choix et qu'il faut savoir se borner.

Il faut rappeler d'abord les nombreuses explications du premier article du symbole apostolique renfermées dans les œuvres de Luther. En commentant le *Credo*, le Réformateur a toujours soin de conserver la première personne du singulier; il entend affirmer par là le caractère éminemment personnel de la foi qui, en confessant la toute-puissance du Créateur, part des expériences les plus immédiates du fidèle, des dons qui lui ont été départis, des bienfaits qu'il a reçus, de la vie dont Dieu est l'auteur, de la protection qu'il lui assure, des bénédictions matérielles et spirituelles dont il le

comble¹. « Si Dieu, dit-il ailleurs, si Dieu est tout-puissant, qu'est-ce donc qui pourrait me faire défaut ? S'il est le Créateur du ciel et de la terre, s'il est le maître de toutes choses, qui donc saurait me dépouiller ou me nuire ? Comment toutes choses ne concourraient-elles pas à mon bien, alors que celui là m'est propice, auquel toutes choses sont obéissantes et soumises² ? » Aussi cette foi n'est-elle pas une simple croyance, une *frigida opinio* ; elle se résout en adoration et en actions de grâces, elle se traduit en obéissance et en joyeux empressement à servir ce Père tout-puissant : *pro quibus omnibus illi gratias agere, pleno ore laudem tribuere, inservire, obsequi merito debeo*³.

Calvin est non moins catégorique. Les passages de son *Institution* consacrés à la notion de la toute-puissance divine sont inspirés et dominés par l'intérêt vivant de la piété, qui donne à ses développements une émotion contenue et une chaleur à laquelle nul lecteur ne saurait rester insensible. « De fait, le Seigneur s'attribue toute-puissance, et veut que nous la reconnaissons estre en luy : non pas telle que les Sophistes l'imaginent, vaine, oisive, et quasi assopie : mais tousiours veillante, pleine d'efficace et d'action, et aussi qu'il ne soit pas seulement en general et comme en confus le principe du mouvement des créatures (comme si quelcun ayant une fois fait un canal, et adressé la voye d'une eau à passer dedans, la laissoit puis apres couler d'elle-mesme) mais qu'il gouverne mesme et conduise sans cesse tous les mouvements particuliers. Car ce que Dieu est reconnu tout-puissant, n'est pas pour ce qu'il puisse faire toutes choses, et neantmoins se repose, ou que par une inspiration generale il continue l'ordre de nature tel qu'il a disposé du commencement : mais d'autant que gouvernant le ciel et la terre par sa providence, il compasse tellement toutes choses, que rien n'advient sinon ainsi qu'il l'a déterminé en son conseil. (Ps. CXV,

¹ *Catechismus major*, Pars II, § 12-18 ; *Catechismus minor*, Pars II, § 2.

² *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater unsers*, 1520 (premier canevas des catéchismes, édit. d'ERLANGEN, t. XXII, p. 17).

³ *Cat. minor*, II, § 2. Comp. *Cat. major*, II, § 19-24.

3.) Car quand il est dit au Psaume, qu'il fait tout ce qu'il veut, cela s'entend d'une volonté certaine et propos délibéré. Et de fait, ce seroit une maigre fantaisie, d'exposer les mots du prophète selon la doctrine des philosophes, assavoir que Dieu est le premier motif, pource qu'il est la cause et le principe de tout mouvement : en lieu que plustost *c'est cette vraie consolation, de laquelle les fidèles adoucissent leur douleur en adversitez, assavoir qu'ils ne souffrent rien que ce ne soit par l'ordonnance et le commandement de Dieu, d'autant qu'ils sont sous sa main.* Que si le gouvernement de Dieu s'estend ainsi à toutes ses œuvres, c'est une cavillation puérile de le vouloir enclorre et limiter dedans l'influence et le cours de nature. Et certes tous ceux qui restreignent en si estroites limites la providence de Dieu, comme s'il laissoit toutes créatures aller librement selon le cours ordinaire de nature, *desrobent à Dieu sa gloire, et se privent d'une doctrine qui leur seroit fort utile : veu qu'il n'y a rien plus misérable que l'homme, si ainsi estoit que les mouvements naturels du ciel, de l'air, de la terre et eaux eussent leur cours libre contre luy.* Joint qu'en tenant telle opinion, c'est *amoin-drir trop vilainement la singulière bonté de Dieu envers un chacun.... On se peut assurément reposer en sa protection, veu que toutes choses qui pourroyent nuire de quelque part que ce soit, sont suiettes à sa volonté, veu que Satan avec toute sa rage et son appareil est reprimé par la volonté d'iceluy comme d'une bride, et veu que ce qui peut contrevenir à nostre salut est soumis à son commandement.* Il ne faut pas penser qu'il y ait autrement moyen de corriger ou appaiser les espouvantements ou craintes excessives et superstitieuses que nous concevons aisément quand les dangers se présentent, ou que nous les appréhendons. Je dis que nous sommes craintifs d'une façon superstitieuse, si quand les créatures nous menacent ou présentent quelque espouvantement, nous les redoutons comme si elles avoyent quelque pouvoir de nuire d'elles mesmes, ou qu'il nous en vinst quelque dommage par cas fortuit, ou que Dieu ne fust point suffisant pour nous aider à l'encontre d'icelles. Comme

pour exemple, le prophète défend aux enfants de Dieu de craindre les estoilles et signes du ciel, comme font les incrédules. (Jér. X, 2.) Certes il ne condamne point toute crainte : mais d'autant que les infidèles transfèrent le gouvernement du monde de Dieu aux estoilles, ils imaginent que tout leur bon heur ou mal heur dépend d'icelles, et non pas de la volonté de Dieu. Ainsi au lieu de craindre Dieu, ils craignent les estoilles, planetes et cometes. Ainsi, qui voudra éviter ceste infidélité, qu'il se souvienne toujours que la puissance, action ou mouvement qu'ont les créatures, n'est point une chose que se pourmène et oblige à leur plaisir : mais que Dieu par son conseil secret y gouverne tellement tout, que rien d'advient qu'il n'ait lui-mesme déterminé dans son sçu et vouloir. (*Institution chrétienne*, édit. 1559. I, 16, 3. Comp. I. 5 passim ; I, 16, 4 ; I, 14, 41.)

Le second enseignement qui découle des principes pro-

¹ *Sermon XC sur le livre de Job* : « Quand nous disons que Dieu est Tout-Puissant, cela n'est pas seulement *pour l'honorer* : mais afin que nous puissions *estre à repos, et que nous soyons invincibles contre toutes tentations*. Car selon que la puissance de Dieu est infinie, *il nous saura bien maintenir et garder....* » (*Corp. Reform.* : CALVINI opera, XXXIV, 362.) — *Homilia XXII in I librum Samuel* : « Quum in fidei confessione Deum omnipotentem esse profiteamur, casum et fortunam evertimus. Neque enim ideo Deum dicimus omnipotentem, quod quidquid vult facit, sed maxime quod nihil sine ipsius nutu et providentia fiat, quodque mundum ita regat et administret, ut ne passerculus quidem sine ipsius voluntate in terram decidat. Denique simul stare nequeunt Dei omnipotentia et fortuna vel casus fortuitus. Nam dominante fortuna, Deus ne esto quidem : et divinitati tantum detrahitur. Contra Deo suam omnipotentiam retinente, certum est inanes illas omnes de fortuna opiniones ex animis nostris delendas. Atque hæc doctrina digna est quam summo opere expendamus : quum præsertim tanta sit hominum vanitas et malitia, ut vix sibi opinionem illam de fortuitis casibus ex animis evelli patiantur. Itaque necesse est ut eo magis animis nostris cognitionem illam de Dei omnipotentia infigemus, et ingenue fateamur Dei providentia et potentia res omnes regi et administrari, nihilque accidere sine ipsius nutu et arbitrio, et nisi ab ipso decretum, et quidem causas omnes ab ejus æterno consilio pendere, ut res omnes superas et inferas vi arcana quadam cohibeat, ut non venti, non aër, non siccum, non humidum, non calidum, non frigidum, non fœcunditas, non sterilitas agrorum, non inopia frugum, non morbus, non calamitas sine ipsius nutu et providentia contingant. » (*Corpus Reform.* CALVINI opera, XXIX, 484.) — *Comp. Confession gallicane*, article VIII.

fessés par nos Réformateurs et de l'attitude qu'ils observent, porte sur les limites qu'ils assignent à nos recherches et sur la compétence religieuse qu'ils accordent au fidèle. Ils condamnent sans réserve toute connaissance qui ne procède pas de la foi nourrie de la substance de l'Écriture sainte. Il y a dans l'*Institution chrestienne* nombre de passages qui, à propos de dogmes divers, exhortent le lecteur à garder cette mesure, qui est la suprême sagesse. « Qu'il nous souvienne qu'icy aussi bien qu'en toute la doctrine chrestienne il nous faut reigler en humilité et modestie, pour ne parler ou sentir autrement des choses obscures, mesme pour n'appeter d'en savoir, que Dieu comme nous en traite par sa parolle: puis apres que nous devons aussi tenir une autre reigle, c'est qu'en lisant l'Écriture nous cherchions continuellement et méditations ce qui appartient à l'édification, ne laschant point la bride à nostre curiosité, ni à un désir d'apprendre les choses qui ne nous sont point utiles. Et d'autant que Dieu nous a voulu instruire, non point en questions frivoles, mais en vraye piété, c'est-à-dire en la crainte de son nom, en sa fiance, en sainteté de vie, contentons-nous de ceste science. Parquoy si nous voulons que notre savoir soit droitement ordonné, il nous faut laisser ces questions vaines, desquelles se débattent les esprits oisifs.... Je say bien que plusieurs sont convoiteux d'enquérir de ces choses, et y prennent plus de plaisir qu'à ce qui nous doit estre familier par l'usage continuel: mais s'il ne nous fasche pas d'estre disciple de Jésus-Christ, qu'il ne nous soit point grief de suivre la façon de profiter qu'il nous a monstré. En ce faisant, nous serons contens de la doctrine qu'il nous baille, en nous abstenant de toutes questions superflues, desquelles il nous retire: et non seulement pour nous en faire abstenir, mais à ce que nous les ayons en horreur.... Un théologien ne doit pas appliquer son estude à delecter les oreilles en iasant, mais à confirmer les consciences en enseignant choses vrayes, certaines et utiles. » (I, 14, 4. Comp. III, 21, 2-3.)

En présence de ces textes auxquels il nous serait facile d'en ajouter d'autres, nous osons croire qu'il n'y avait aucune

présomption à en appeler aux Réformateurs pour appuyer notre conception de la toute-puissance divine. Soit que nous nous reportions à leurs affirmations positives, soit que nous rappelions leurs observations critiques, nous nous trouvons dans le courant de la tradition religieuse des représentants les plus authentiques de la pensée protestante. Sans vouloir jurer sur la parole des Luther ou des Calvin, il nous est précieux de constater que notre essai de solution répond aux intentions les plus claires de leur programme doctrinal, expression fidèle et lumineuse de la foi évangélique.

V

La seconde épreuve à laquelle nous voudrions soumettre nos résultats et notre méthode est peut-être plus redoutable, sinon plus décisive, que le verdict des pères spirituels de notre Eglise. La conception traditionnelle de la toute-puissance divine a subi le feu d'une critique très vive, partie des horizons les plus divergents de la pensée moderne et inspirée à la fois par la philosophie et la théologie, par la raison naturelle et par l'esprit chrétien. Après Voltaire¹, Stuart Mill est l'interprète le plus sérieux et le mieux armé du premier point de vue ; M. Wilfred Monod est le représentant le plus convaincu et le plus éloquent du second. Qu'il nous soit permis d'examiner en détail l'un et l'autre réquisitoire dirigé contre la notion orthodoxe. Nous nous flattons de l'espérer que la manière dont nous avons posé la question jettera quelque lumière sur le problème discuté et indiquera dans quel sens il faut pousser ses recherches pour arriver à la certitude et à la paix.

Rappelons d'abord les principales objections formulées par Stuart Mill. Ces objections, il les a développées à plusieurs reprises, avec une vigueur et une netteté croissante, dans ses *Essais sur la religion*².

¹ Voy. *Dictionnaire philosophique*, art. PUISSANCE. — *Troisième lettre à Memmius*. — *Deuxième dialogue d'Evhémère*.

² Voy. aussi ce que STUART MILL nous raconte des croyances religieuses de son père, *Mémoires*, trad. CAZELLES, chap. II.

Le premier de ces essais, composé entre les années 1850 et 1858, et consacré à l'idée de la nature, n'aborde qu'incidemment le problème, mais il le pose résolument, et avec une entière clarté. « ... Si le Créateur du monde peut tout ce qu'il veut, il veut la misère, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conclusion.... Non, même avec la théorie la plus forcée et la plus étroite qu'ait jamais forgée le fanatisme religieux ou philosophique, il ne nous est pas possible de voir dans le gouvernement de la nature rien qui ressemble à l'œuvre d'un être à la fois bon et tout-puissant. La seule théorie morale de la création qu'on puisse admettre, c'est que le principe du bien ne peut subjuguier tout d'un coup et d'une manière absolue les forces du mal, tant physiques que morales; qu'il ne pouvait placer l'homme dans un monde affranchi de la nécessité d'une lutte incessante avec les puissances malfaisantes, ni lui donner constamment la victoire dans cette lutte, mais qu'il pouvait le mettre, et l'a mis en état de soutenir la lutte vigoureusement et avec un succès toujours croissant. De toutes les explications religieuses de l'ordre de la nature, celle-ci seule n'est ni contradictoire en soi, ni ne contredit les faits qu'elle est destinée à expliquer. Suivant cette théorie, le devoir de l'homme consisterait non-seulement à prendre soin de ses propres intérêts, en obéissant à une force irrésistible, mais à apporter un secours qui n'est pas sans quelque efficacité à un être d'une bonté parfaite. Il y a là une foi qui semble bien plus propre à animer l'homme à l'effort, que ne saurait l'être une confiance vague et inconséquente en un auteur du bien qu'on suppose l'être aussi du mal. Pour moi, j'ose affirmer que telle a été, bien que d'une manière inconsciente, la foi de tous ceux qui ont puisé de la force et trouvé un appui de quelque valeur dans une croyance à la Providence. Jamais les convictions qui règlent la conduite de l'homme ne sont plus exactement indiquées par les mots dont ils se servent pour les exprimer, que lorsqu'ils parlent le langage religieux. Beaucoup ont puisé une confiance illégitime dans la croyance qu'ils sont les favoris d'un Dieu tout-puissant, mais capri-

cieux et despotique. Quant à ceux qui ont affermi leur bonté par la conscience avec laquelle ils se reposent en l'appui bienveillant d'un maître du monde puissant et bon, ils n'ont, j'en suis sûr, jamais cru que ce Maître fût, au sens rigoureux du mot, omnipotent. Ils ont toujours sacrifié sa puissance pour sauver sa bonté. Ils ont cru peut-être qu'il pourrait, s'il le voulait, débarrasser leur sentier de toutes les épines, mais non sans faire retomber sur quelqu'un un mal plus grand, ou sans sacrifier quelque fin bien plus importante au bien général. Ils ont cru que ce Maître pouvait faire toute chose, mais non toute combinaison de choses; que son gouvernement, comme un gouvernement humain, était un système de concessions et de compromis; que le monde est inévitablement imparfait, contrairement à son intention. Puisque la manifestation de toute sa puissance, pour le rendre aussi peu imparfait que possible, ne le rend pas meilleur qu'il n'est, on ne saurait s'empêcher de croire que cette puissance bien qu'immensément au-dessus de toute évaluation humaine, demeure en elle-même, non-seulement finie, mais extrêmement limitée. On est forcé, par exemple, de supposer que tout ce que Dieu pouvait faire de ses créatures humaines, c'était de faire naître, sans qu'il y eût de leur faute, un grand nombre de celles qui ont déjà existé, Patagons ou Esquimaux, ou dans quelque race à peu près aussi voisine de la brute et aussi dégradée, mais en les dotant d'aptitudes qui, après des siècles de culture, au prix de labeurs et de souffrances immenses, et après que les meilleurs représentants de la race y auront sacrifié leur vie, permettront au moins à quelques portions choisies de l'espèce humaine de devenir meilleures, et dans la suite des siècles, par un progrès continu, de se transformer en quelque chose de vraiment bon dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels. Il est permis de croire avec Platon que la bonté parfaite limitée et contrariée dans tous les sens par la résistance insurmontable de la matière a agi de la sorte parce qu'elle ne pouvait faire mieux. Mais que le même être parfaitement sage et bon ait un pou-

voir absolu sur la matière, et qu'il ait créé le monde tel qu'il est par un choix volontaire, on ne saurait croire qu'avec les plus simples notions du bien et du mal, on puisse l'admettre¹... »

Le second des trois essais sur la Religion, l'étude sur *l'Utilité de la Religion*, dont la composition a également eu lieu entre 1850 et 1858, reprend la même idée, et l'exprime avec non moins d'énergie et de conviction. « Il n'y a qu'une forme de croyance surnaturelle, une seule idée sur l'origine du gouvernement de l'univers, qui soit parfaitement purgée de contradiction, et qu'on ne puisse accuser d'immoralité. C'est celle dans laquelle, abandonnant irrévocablement l'idée d'un Créateur omnipotent, on considère la nature et la vie non plus comme l'expression dans toutes leurs parties du caractère moral et des plans d'un Dieu, mais comme le produit d'une lutte entre un Etre bon et habile à la fois et une matière in-traitable, comme le croyait Platon, ou un principe du mal, comme le professaient les Manichéens. Une croyance comme celle-ci qui, à ma connaissance, a été professée avec dévotion au moins par une personne cultivée et consciencieuse de notre temps, permet de croire que tout ce qu'il y a de mal existe sans la préméditation, sans être l'œuvre de l'Etre que nous sommes appelés à adorer, mais au contraire en dépit de lui. Dans cette doctrine, un homme vertueux prend le caractère élevé d'un collaborateur du Très-Haut, d'un auxiliaire de Dieu dans le grand combat ; il y apporte un faible secours, mais la réunion d'un grand nombre de ces auxiliaires devient un secours puissant, qui concourt à exercer l'ascendant progressif et le triomphe complet, définitif du bien sur le mal, que l'histoire nous montre, et que cette doctrine nous enseigne à regarder comme voulue par l'Etre auquel nous sommes redevables de toutes les conditions favorables que nous offre la nature². »

¹ STUART MILL, *Three Essays on Religion*, London 1874, p. 37, 38-42. Trad. CAZEILLES, Paris 1875, p. 34, 36-39.

² STUART MILL, *Three Essays on Religion* (II, *Utility of Religion*), p. 116-117. Trad. CAZEILLES, p. 109-110.

Dans son *Essai sur le Théisme* composé entre 1868 et 1870, Stuart Mill consacre la plus grande partie de son deuxième chapitre à la notion de l'omnipotence divine. Il reprend, en les développant, les idées exprimées dans ses essais sur la nature et sur l'utilité de la religion. « Ce n'est pas aller trop loin que de dire que toute indication de plan dans le Cosmos est une preuve contre l'omnipotence de l'Être qui a conçu le plan. En effet, qu'entend-on par plan ? L'invention, l'adaptation de moyens à une fin. Mais la nécessité d'être habile, d'employer des moyens, est une conséquence de la limitation de la puissance. Pourquoi recourir à des moyens quand pour atteindre le but on n'a qu'à parler ? L'idée même de moyens implique que les moyens ont une efficacité que l'action directe de l'être qui les emploie ne possède pas. Sans cela, ce ne seraient pas des moyens, mais des embarras. Un homme ne recourt pas à un appareil mécanique pour mouvoir son bras. S'il y recourt, ce n'est que lorsqu'une paralysie l'a privé de la faculté de le mouvoir à volonté. Mais si l'emploi de l'invention est en lui-même un signe d'une puissance limitée, combien plus le choix attentif et ingénieux des inventions ! Quelle sagesse trouvera-t-on dans le choix des moyens, quand des moyens n'ont d'autre efficacité que celle qu'ils tiennent de la volonté de celui qui les emploie, et quand sa volonté aurait pu doter d'autres moyens de la même efficacité ? La sagesse et l'invention se montrent dans les difficultés vaincues, et il n'y a pas de place pour ces qualités chez un être pour lequel nulle difficulté n'existe. Donc, les preuves de la théologie naturelle impliquent nettement que l'auteur du Cosmos, quand il a fait son œuvre, subissait une limitation, qu'il était obligé de se plier à des conditions indépendantes de sa volonté, et d'arriver à ses fins par des arrangements que ces conditions comportaient.... Si l'on alléguait qu'un Créateur omnipotent, sans être assujéti à aucune nécessité d'employer des artifices comme l'homme y est tenu, a néanmoins jugé à propos de le faire afin de laisser des traces où l'homme pût reconnaître sa main créatrice, nous répondrions que cette affirmation suppose également une

limite à l'omnipotence. Car, si c'était la volonté de Dieu que les hommes connussent qu'ils sont, comme le reste du monde, son œuvre, il n'avait, en vertu de son omnipotence, qu'à vouloir qu'ils le sussent. Il s'est rencontré des personnes ingénieuses qui ont cherché les raisons pour lesquelles Dieu avait voulu que son existence demeurât un objet de doute, que les hommes ne fussent pas soumis à une nécessité absolue de la connaître, comme ils sont tenus de savoir que deux et trois font cinq. Les raisons qu'on a imaginées sont de bien tristes exemples de casuistique; mais alors même que nous en admettrions la validité, elles ne sauraient prêter aucun appui à la supposition de l'omnipotence; puisque s'il ne plaisait pas à Dieu de déposer dans l'homme une conviction complète de son existence, rien ne l'empêchait de laisser entre cette conviction incomplète et une conviction complète la distance qu'il voulait. D'ordinaire on se débarrasse des arguments de ce genre par une réponse aisée. Nous ne savons pas, nous dit-on, quelles sages raisons l'Etre omniscient a pu avoir pour laisser sans les faire les choses qu'il avait le pouvoir d'accomplir. On ne s'aperçoit pas que cette fin de non-recevoir implique encore que l'omnipotence a une limite. Lorsqu'une chose est évidemment bonne et évidemment d'accord avec ce qui, d'après tous les témoignages de la création, paraît avoir été le plan du Créateur, et que nous disons que nous ne savons pas quelle bonne raison le Créateur a pu avoir de ne pas la faire, ce que nous voulons dire, c'est que nous ne savons pas pour quel autre objet, pour quel objet meilleur encore, pour quel objet encore plus complètement dans le sens de ses fins, il peut avoir jugé à propos d'ajourner le premier. Mais la nécessité de renvoyer une chose après une autre, n'est autre que le caractère d'une puissance limitée. L'omnipotence aurait pu rendre les objets compatibles. L'omnipotence n'a pas besoin de mettre des considérations en balance. Si le Créateur, comme un roi de la terre, est tenu de se plier à une série de conditions qu'il n'a pas créées, il est irrationnel et impertinent à nous de lui demander compte des imperfections de son œuvre, de nous plaindre de ce qu'il

y a laissé des choses qui vont à l'encontre de ce qu'il doit avoir eu l'intention de faire, si nous en croyons les indications que nous tirons du plan. Il sait nécessairement plus que nous, et nous ne pouvons juger quel plus grand bien il aurait dû sacrifier, ou quel plus grand mal risquer, s'il était décidé à supprimer la tache qui nous choque. Non, s'il est omnipotent. S'il l'est, il faut qu'il ait voulu que deux objets désirables fussent incompatibles, il faut qu'il ait voulu que l'obstacle qui s'opposait au plan qu'on lui prête ne pût être surmonté. Il n'est donc pas possible que cet objet *soit* une partie de son plan. Qu'on ne nous dise pas que cet obstacle était dans ses vues, qu'il avait d'autres desseins pour l'accomplissement desquels il donnait un rôle à cet obstacle, car il n'y a pas de dessein qui impose de limitation nécessaire à un autre, quand il s'agit d'un Etre qui n'est pas enchaîné par des conditions de possibilité. Il ne faut donc pas compter l'omnipotence parmi les attributs du Créateur, si l'on n'a pour se guider que les raisons de la théologie naturelle¹. . . »

« La théologie naturelle n'offre aucune raison d'attribuer l'intelligence ou la personnalité aux objets qui contrecarrent le plan qui semble voulu par le Créateur. Il est plus probable que la limitation de son pouvoir résulte des qualités des matériaux, c'est-à-dire que les substances et les forces dont l'univers se compose ne peuvent se plier à aucune des dispositions par lesquelles ses fins pourraient être plus complètement atteintes. On pourrait dire encore qu'il était possible au Créateur d'atteindre plus complètement ses fins, mais qu'il n'a su comment le faire; enfin que l'adresse du Créateur, tout admirable qu'elle est, n'était pas assez parfaite pour accomplir ses desseins plus parfaitement². » « Une fois admis que le pouvoir créateur a été limité par des conditions dont la nature et l'étendue nous sont totalement inconnues, la bonté et la justice du Créateur peuvent être ce que croient les gens les plus pieux; et tout ce qui dans son œuvre contredit ses attributs moraux, peut être imputé aux

¹ STUART MILL, *op. cit.* (*Theism*, Part. II), p. 176-180. Trad. CAZEILLES, p. 163-168. — ² *Op. cit.*, p. 186. Trad. CAZEILLES, p. 173.

conditions qui ne laissent au Créateur d'autre alternative que le choix des maux¹. » « L'auteur du mécanisme (de l'univers) est sans doute responsable de l'avoir fait susceptible de peine, mais il est possible que ce résultat ait été une condition qu'il fallût remplir pour que le mécanisme fût susceptible de plaisir : supposition vaine dans la théorie de l'omnipotence, mais bien probable dans celle d'un Créateur réduit à créer sous la gêne que lui imposent les lois inexorables ou les propriétés indestructibles de la matière². »

Enfin dans le chapitre de l'essai sur le théïsme consacré au problème de l'immortalité, Stuart Mill ne craint pas de tirer quelques-unes des conséquences pratiques qu'implique sa théorie de l'omnipotence limitée du Créateur. « Non seulement il n'est pas démontré que la puissance de Dieu est infinie, mais la seule preuve réelle que fournisse la théologie naturelle tend à démontrer qu'elle est limitée, puisque l'habileté est un moyen de surmonter les difficultés et suppose toujours des difficultés à surmonter... Les arguments communs (tirés de la bonté de Dieu, pour établir l'immortalité de l'âme) seraient de mise dans un monde dont la constitution permettrait de soutenir sans contradiction qu'il est l'œuvre d'un Etre à la fois omnipotent et bon. Mais ce ne sont pas des raisons dans un monde comme celui où nous vivons. La bonté de l'Etre divin peut être parfaite, seulement son pouvoir étant sujet à des restrictions inconnues, nous ne savons pas s'il a pu nous donner ce que nous croyons avec tant de confiance qu'il a voulu nous accorder ; *s'il l'a pu*, voulons-nous dire, sans rien sacrifier de plus important, sa bonté même, si légitime que soit cette inférence, ne nous est pas indiquée comme l'interprétation de la totalité de ses fins ; et puisque nous ne saurions dire jusqu'à quel point d'autres fins n'ont pas contrecarré l'exercice de sa bonté, nous ne savons pas *s'il a voulu*, ni même s'il a pu nous assurer une vie éternelle³. »

¹ *Op. cit.*, p. 187. Trad. CAZEILLES, p. 174.

² *Op. cit.*, p. 191-192. Trad. CAZEILLES, p. 178.

³ *Op. cit.*, p. 208-209. Trad. CAZEILLES, p. 194-195. — Voy. aussi dans l'*Essai*

Dans un livre admirablement suggestif et débordant de sève religieuse¹, M. Wilfred Monod a repris le problème de la toute-puissance divine; il l'a élargi et rajeuni en communiquant aux objections formulées par Stuart Mill une intensité d'émotion que ne renferment pas les pages sèchement didactiques et les développements lourds et diffus du grand positiviste anglais. Ce n'est pas avec le calme d'une science purement objective, dans une aride dissertation, que M. Monod développe les raisons qui le font douter de l'omnipotence actuelle de Dieu. Ses doutes vraiment religieux procèdent de préoccupations pratiques, des angoisses qu'ont fait naître en lui les poignantes réalités de la vie, le spectacle du mal dans la nature et dans l'histoire, la catastrophe de la Martinique qui, en 1902, détruisit d'un seul coup plus de 30 000 créatures humaines, la mort des 1200 mineurs de Courrières, les ravages accumulés par l'éruption du Vésuve, la destruction de San-Francisco par un épouvantable tremblement de terre². Le trouble qu'il éprouva en présence de faits à l'étreinte desquels il ne pouvait se soustraire, fut augmenté encore par des expériences qui le mirent aux prises

sur le théisme, IV^e partie (*Révélation*), p. 213-215. Trad. CAZEILLES, p. 199-201.

— Enfin, dans la *Conclusion* de l'*Essai sur le théisme*, p. 243 (CAZEILLES, p. 228) : « Il faut absolument rejeter la notion d'un gouvernement providentiel par un être omnipotent en vue du bien de ses créatures. »

¹ *Aux croyants et aux athées*, Paris, 1906. Des cinq conférences et études que renferme le livre, les trois dernières se rapportent à notre sujet. La conférence : *L'athéisme populaire est-il irréligieux?* (107-147) a été donnée à l'Université populaire de Rouen le 22 novembre 1904; l'étude : *Un athée* (149-202) a été présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, en septembre 1904; le dernier morceau : *Le problème de Dieu* (203-319) est la contribution la plus complète et la plus serrée que l'auteur ait apportée à la discussion d'un problème qui, nous dit-il, le préoccupe depuis dix-huit ans. Voy. aussi les discours de M. MONOD, *Vers la justice* et le sermon prononcé huit jours après la catastrophe de Courrières (*Revue chrétienne*, mai 1906).

² *Ouv. cité*, p. 153-154, 227-228. — On lira avec fruit le sermon prononcé par M. STAPFER à l'occasion des mêmes événements et publié dans la *Revue chrétienne* du 1^{er} juillet 1906 (IV^e série, tome II, p. 1-9). Il sera question plus bas des articles de MM. J. A. PORRET, E. SECRÉTAN, G. FROMMEL. Les articles insérés par M. JEAN RÉVILLE dans le *Protestant* (année 1906, N^{os} 35-37) placent le problème sur le terrain de la philosophie religieuse et de l'histoire des religions.

avec le problème soulevé par Stuart Mill. Les entretiens contradictoires qui eurent lieu à l'Université populaire de Rouen, surtout la lecture de l'autobiographie d'un penseur anglais, Jefferies¹, athée profondément religieux, en quête d'une solution de l'énigme du monde, posèrent à son esprit, avec une insistance croissante, une question qu'il résolut d'étudier courageusement : « S'il y a un athéisme qui est une révolte contre *Dieu*, n'y aurait-il pas un athéisme qui est une protestation raisonnée contre la *notion* traditionnelle de Dieu, protestation qui s'appuie à la fois sur la science et sur la conscience². »

Parmi les éléments contradictoires de cette notion traditionnelle de Dieu, M. Monod signale surtout les conceptions reçues de la toute-présence et de la toute-puissance de Dieu. Les difficultés que renferme l'idée traditionnelle du premier de ces attributs divins³ ne sauraient être discutées avec fruit que dans un ensemble plus général : elles soulèvent le problème de l'immanence et de la transcendance divines. Quant au second point, M. Monod « ne recule pas devant l'assertion que Dieu n'est pas tout-puissant, au moins dans le monde qui est soumis à notre observation. En effet, il est difficile d'échapper à cette conclusion quand on prend au sérieux la doctrine de la rédemption, ou, plus simplement, l'histoire évangélique. Tout nous crie que la liberté humaine, que le mal sont des obstacles réels à la volonté de Dieu. Chaque dimanche, dans les Eglises réformées de France, des milliers de fidèles prononcent l'oraison suivante : « Dieu très bon, Dieu de miséricorde, nous te prions pour tous les hommes. Eclaire par ton Esprit tous ceux qui sont placés dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur. » Vous admettez que, si une semblable requête était exaucée, les sociétés de mission auraient la joie de se dissoudre. Or, malgré cette prière, il

¹ *The story of my heart, My autobiography*, Londres, 3^e édit., 1891. M. MONOD communique de nombreux et émouvants passages de cet ouvrage. Voy. *Un athée*, p. 5-28.

² *Ouv. cité*, p. 154. — ³ *Ouv. cité*, p. 182.

existe aujourd'hui même des millions de petits enfants, pauvres innocents âgés de cinq ans et dessous, et qui tomberont fatalement dans le gouffre du paganisme, si les chrétiens ne les retiennent pas au bord du précipice. Il existe, en ce moment précis, des millions d'hommes, nos pareils, nos frères, auxquels Dieu ne se révèle pas, et qu'il ne secourt point, et qui rendront le dernier soupir sans avoir entendu l'Evangile. Voilà un fait. Si Dieu est amour, quelle explication en fournir? Vous connaissez le fameux dilemme : ou il peut, et il ne veut pas ; ou il veut, et ne peut pas. La foi en la paternité divine nous oblige à choisir le deuxième terme de l'alternative : Il veut, et ne peut pas. Posons nettement le problème. Comment se manifestait le Père céleste aux temps préhistoriques? Où était le Dieu de l'Evangile à l'époque dite quaternaire? Est-ce que pas un mammouth ne tombait à terre sans la volonté providentielle? Est-ce que tous les poils de l'homme primitif étaient comptés? Dieu aimait-il, oui ou non, sa créature sans feu, sans toit, sans vêtement, sans outil, sans pain? S'il ne l'aimait pas, il est malaisé de conserver la foi au Dieu personnel et compatissant. Et s'il l'aimait, alors on peut douter de la toute-puissance divine, et nous ne devons plus nous étonner si le monde actuel est tel que les incrédules blasphèment, et que les croyants murmurent : « Les voies de Dieu sont mystérieuses ¹. »

En dépit des prémisses de leurs conceptions qui diffèrent autant que les hypothèses d'une théologie dite naturelle s'éloignent des certitudes de la foi évangélique, le philosophe positiviste et le penseur chrétien se rencontrent sur un point : ils limitent la puissance de Dieu. « Dieu s'efforce, et ne réussit pas toujours. Quel soulagement de le croire! Diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie ². » Stuart Mill, lui aussi, prend le parti de ceux qui « sacrifient la puissance de Dieu pour sauver sa bonté. »

Que si l'on demande à quoi tient cette impotence relative

¹ *Ouv. cité*, p. 188-190.

² M. MONOD, *Un athée*, p. 191.

de la divinité, Stuart Mill nous répond en alléguant « la résistance insurmontable de la matière, » « une série de conditions que Dieu n'a pas créées et auxquelles il est tenu de se plier, » les « substances et les forces dont l'univers se compose. »

D'après M. Monod, « la constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile¹. »

Est-il possible de triompher de cet obstacle ? Et, dans ce cas, comment pourra-t-on le vaincre ?

D'après Stuart Mill, Dieu, qui a mis l'homme en état de soutenir avec un succès toujours croissant la lutte contre les puissances hostiles et malfaisantes, agit avec le concours souvent efficace de la créature ; grâce à cette collaboration, la race humaine arrivera apparemment « dans la suite des siècles, par un progrès continu, à se transformer en quelque chose de vraiment bon, dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels². »

M. Monod admet, lui aussi, cette collaboration de l'homme avec Dieu ; il l'admet au nom de l'Evangile, et il la décrit en termes émouvants ; elle se réalise, selon lui, par la foi et par la prière, et s'il y a lieu de faire des réserves sur l'expression paradoxale que l'auteur donne parfois à sa pensée, il est permis de croire que tout chrétien s'associera à sa grande et féconde affirmation, commentaire éloquent de la parole de l'apôtre : « Nous sommes ouvriers avec Dieu. » (1 Cor. III, 9.)

Mais il ne suffit pas de relever quelques remarques particulières qui se rencontrent dans le beau travail de M. Monod ;

¹ Voy. *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. JEFFERIES estime que « l'indifférence de la nature à l'égard de l'homme, les souffrances et les injustices de l'histoire suffisent à renverser la notion traditionnelle de la divinité », — en particulier à ruiner l'idée de la toute-puissance divine. Voy. M. MONOD, *ouv. cité*, p. 175 suiv.

² Comp. la déclaration de JEFFERIES, rapportée par M. MONOD, p. 180 : « Ce pouvoir dont on a étourdiment crédité une intelligence non-existante, ce pouvoir, c'est à nous de le revendiquer. »

il faut examiner sa théorie prise dans son ensemble, son réquisitoire contre la doctrine traditionnelle, son plaidoyer en faveur de sa propre conception. Il en coûte d'appliquer une froide et sévère analyse à des pages qui vibrent d'un accent prophétique, et d'éteindre brutalement la flamme d'une vive éloquence, pour éprouver la force et la solidité du raisonnement qui la soutient; mais nous ne saurions nous soustraire à un examen dont, en définitive, le résultat déposera en faveur de M. Monod. Ou je m'abuse complètement, ou l'on trouvera chez lui tous les éléments d'une solution vraiment chrétienne; seulement, il faut dégager ces éléments d'une série de facteurs qui en altèrent la pureté et en compromettent la valeur.

Que vaut le fondement sur lequel il a édifié sa construction? Telle est la question que nous poserons tout d'abord. Or je crains bien que son argumentation ne pêche par la base. L'auteur part d'une théorie de la connaissance religieuse qui manque de clarté et de cohésion. Ou plutôt, sa pensée oscille entre deux théories contradictoires, se portant tantôt vers l'une pour abandonner l'autre, et tantôt choisissant la seconde en condamnant implicitement la première. Je m'explique.

Nul n'a jamais défini plus admirablement la nature intime de la foi, nul n'a affirmé avec plus d'énergie et de netteté le caractère pratique et subjectif de la connaissance religieuse. Ses déclarations sur ce point sont aussi nombreuses que catégoriques. Qu'il me soit permis d'en transcrire quelques-unes: « Qu'on se reporte aux documents bibliques, à la prédication des prophètes hébreux, aux enseignements du Christ galiléen, et l'on s'apercevra que la notion de Dieu y reste étrangère à toute spéculation philosophique, à tout système scientifique, pour s'identifier, au contraire, avec les préoccupations les plus concrètes, les problèmes de chair et de sang, la lutte entre le bien et le mal, l'accomplissement de la destinée humaine ici-bas¹.... Un penseur moderne a pu dire:

¹ Page 137.

« Dieu est la suprême décision de l'âme. » C'est-à-dire, il faut vouloir que Dieu soit, il faut l'affirmer par toutes les puissances morales de notre être, il faut que toutes nos facultés deviennent les complices de son avènement, les alliés de sa cause. Avoir foi en Dieu, ce n'est pas une simple croyance intellectuelle, c'est un acte héroïque, c'est un enrôlement personnel au service de la vérité, de la justice, de la beauté, de l'amour ; c'est une libre subordination du présent à l'avenir ; c'est une consécration de notre corps, de notre âme et de notre esprit à l'idéal que Dieu poursuit dans l'humanité, par le Fils de l'homme. En définitive, la foi en Dieu *engage* véritablement *notre foi*, au sens mystique et sublime du terme ; elle exige tout ce qu'il y a en nous d'attention, de sérieux, de persévérance, d'aspiration à la sainteté individuelle et à la justice sociale ; elle ne s'acquiert pas en un jour, et elle va se développant, dans les cœurs aimants et sacrifiés, non seulement jusqu'à l'heure de la mort, mais à travers l'éternité¹.... En Jésus, je crois en Dieu. Oui, croire en Dieu, c'est crier : « Abba ! Père ! » par le Saint-Esprit, dans une étroite union morale avec le Sauveur. C'est adopter, devant le mystère, une attitude filiale, c'est-à-dire non d'aveugle soumission, mais de confiance. C'est nier que les hiéroglyphes de la nature et de l'histoire soient indéchiffrables ; on en perçoit vaguement le sens général et rassurant : primauté de la raison pratique, de la sainteté personnelle, de l'amour fraternel, de l'espérance ; la vie est plus forte que la mort ; on marche vers la lumière ; le Progrès est Rédemption²... C'est l'adorateur, en définitive, c'est l'homme de prière qui a trouvé le secret du monde ; il sait où suspendre la chaîne des événements, il cesse d'être ballotté dans la nuit, au hasard des circonstances ; dans une vision synthétique et sublime, il voit « toutes choses conspirer au bien de ceux qui aiment Dieu³.... » Si la piété réclame un Dieu qui soit tout dans nos douleurs, c'est dans ce sens que toutes nos douleurs puissent être supportées en lui et transfigurées par lui,

¹ Page 195. — ² Page 201. — ³ Pages 207-208.

utilisées par l'Esprit rédempteur. Croire, pratiquement, au Dieu de l'Évangile, est-ce quelque chose de plus? Après tout, nous ne connaissons rien de ce Dieu au point de vue purement intellectuel; mais nous savons, d'une connaissance expérimentale et « sensible au cœur, » qu'il est la force morale qui sauve, et dont Jésus a été l'incarnation. Le Fils n'a pas renié sa foi au Père, même dans les mâchoires de la nature, de la création, de la souffrance¹.... La révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur et le suivre².... La pratique de Dieu est plus essentielle que la doctrine sur Dieu. Celle-ci peut varier avec les intelligences, avec les époques; celle-là ne supporte jamais d'être interrompue; elle est la condition même de la science pratique et de la connaissance expérimentale qui importent par dessus tout. Un auteur chrétien a écrit avec vigueur: rien ne remplace l'expérience personnelle des réalités spirituelles, quand on médite sur des sujets religieux; dans le domaine de la théologie, « avoir prié, c'est avoir pensé³.... »

Ces déclarations sont-elles assez décisives⁴? Leur clarté laisse-t-elle quelque chose à désirer? N'en admirez-vous pas la force et la fécondité? Comme l'auteur a heureusement défini la connaissance religieuse! Comme il en a nettement marqué les limites et déterminé le caractère! En faisant de la certitude chrétienne une attitude morale, une décision intérieure, un acte volontaire, il a rompu victorieusement avec l'intellectualisme de la scolastique traditionnelle, que dis-je, il a indiqué lui-même la seule solution que comporte le problème posé par lui.

Se peut-il que le théologien qui a écrit les pages qu'on vient de lire, ait cherché à désarmer un adversaire à l'aide de la sommation suivante: « Je poserai une simple question à M. Porret: Peut-il me citer un seul fait pris soit dans la

¹ Pages 248-249. — ² Page 269. — ³ Pages 285-286.

⁴ Il a fallu se borner, mais il serait facile d'ajouter d'autres textes à ceux que nous avons cités, Voy. p. 147, 239, 240-241, 257, 271-272, 275-276, 282-293, 296.

nature, soit dans l'histoire, soit dans la psychologie, soit dans la Bible, qui suffise à prouver la toute-puissance actuelle de Dieu (j'entends d'un céleste *Père*) dans le monde soumis à notre observation ¹? » N'est-il pas évident que cette simple question fait dévier le problème dans un sens diamétralement opposé à celui que M. Monod fixait tout à l'heure avec une si merveilleuse lucidité? En provoquant son contradicteur à descendre avec lui sur le terrain de la raison démonstrative, de la constatation empirique, ne substitue-t-il pas à la méthode de la pratique religieuse celle de l'argumentation théorique? Le théologien ne vient-il pas abdiquer entre les mains d'une métaphysique qui détruit la nature même de la foi et qui en méconnaît la vraie et légitime mission? Ah! si M. Porret n'était pas dominé lui-même par l'illusion qui leurre son adversaire, qu'il lui serait facile de répondre au défi lancé contre lui avec une si triomphante assurance! Car enfin, il n'existe ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, un seul fait capable de prouver la toute-puissance de Dieu à un sujet intérieurement réfractaire à l'action spirituelle de ce fait; d'autre part, s'il est vrai que des « arguments piteux ont produit dans tous les temps des conversions admirables ², » le fait le plus insignifiant peut réveiller la conviction de la toute-puissance divine dans une âme accessible à un pareil message.

En discutant la notion de l'omnipotence divine, M. Monod prend sa base d'opération dans le domaine de la nature, loyalement interrogée ³, dans l'ensemble des faits observables ⁴; il donne la parole à l'observation candide ⁵; pour compléter les résultats ainsi obtenus, il a recours à « l'investigation historique ⁶. » La contemplation de la nature et de l'histoire ne fournit pas l'explication que cherche celui qui veut croire à « l'omnipotence vérifiable de Dieu ⁷. » En quête

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. Cf. *Aux croyants et aux athées*, p. 212.

² A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 383.

³ Page 213. — ⁴ Pages 230-237. — ⁵ Page 213. — ⁶ Page 216.

⁷ Page 236. — Comp. p. 318 : « Le monde actuel ne renferme pas de preuves

du fait dont la valeur probante emporte la conviction et triomphe du doute, il se voit obligé de confesser que ce fait échappe à l'étreinte de ses syllogismes ou à la portée de ses observations, et il conclut de l'inanité de ses recherches à la fausseté de l'opinion courante. Je n'ignore pas que la négation de la toute puissance divine procède encore, chez M. Monod, de considérations qui n'ont rien de théorique; il n'en est pas moins vrai qu'en nous sommant de lui fournir une preuve objective, susceptible de convaincre un athée, il s'engage dans une voie qui nous mène bien loin du temple de la certitude religieuse, dont il nous avait si bien montré la structure intime et l'harmonieuse beauté. Tel Renan se déclarait prêt à croire à un miracle, dont l'Académie des sciences, après une série de vérifications et de contre-épreuves, aurait constaté la réalité et garanti l'authenticité scientifique.

Sans doute, à maintes reprises, non seulement dans la solution pratique que lui suggère sa foi, mais aussi dans l'enchaînement de ses démonstrations et dans l'ardeur de sa polémique, M. Monod s'écarte de nouveau du point de vue que lui imposaient les objections des athées ou des croyants. En esquisant la théorie orthodoxe de la chute et de la rédemption, dans des pages aussi saisissantes qu'instructives, il signale l'interprétation si différente que rencontre cette théorie : elle ne provoque chez M. Buisson qu'« une muette et triste dénégation », tandis qu'à un humble et fervent chrétien elle apporte « une suprême délivrance¹ ». Ailleurs il

décisives en faveur de l'omnipotence d'un amour tout-puissant. » Voy. aussi p. 241, 225.

¹ Page 281-286 : « L'incrédule parle en homme qui n'a pas fait l'expérience intime de Dieu ; le croyant s'exprime en pécheur qui a traversé la crise bénie de la régénération. Et telle est la puissance du sentiment religieux, telle est la vertu de la vie spirituelle, que l'énergie de la foi parvient à emporter dans son tourbillon vainqueur, à envelopper, à noyer, pour ainsi dire, les contours d'une doctrine rebutante par elle-même, et les éléments d'un dogme scandaleux. » Je dirais plutôt que, dans le cas présent, la doctrine est bien réellement transformée pour le croyant en message salulaire et béni, qui n'a plus rien de rebutant et de scandaleux : la foi interprète le texte dans un sens qui répond à sa propre intuition.

écrira ces mots : « Chercher Dieu dans le monde, c'est s'appuyer sur un roseau qui vous perce la main¹. » Ou bien encore, il nous dira : « Le monde, *sans le témoignage intérieur de l'Esprit*², prouve indifféremment Jéhovah, Brahma, Allah, Jupiter, Baal, le Fatum, le Hasard, le Néant ; mais ce monde incohérent s'illumine et se réchauffe, dès que l'Esprit de Jésus nous anime³. » Dans tous ces passages, M. Monod oublie sa sommation à M. Porret, et ne se pose plus en champion du fait, du seul fait ayant une valeur démonstrative. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'à la base de sa théorie de la connaissance religieuse il y a une antinomie cachée, qui compromet la solidité de tous ses développements ?

Un défaut semblable se révèle dans la manière dont l'auteur pose la question et formule les termes du problème. En argumentant contre les adeptes de l'omnipotence divine, il part d'une prémisse invariable ; il proclame non seulement le Dieu vivant, mais le Dieu moral, le Tout-Bon, celui qui est amour, le Père céleste⁴. C'est précisément pour sauver le caractère de ce Dieu-là, qu'il lui refuse l'attribut de la toute-puissance : « diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie⁵. »

Ce point de départ est-il légitime ? La thèse que M. Monod érige en axiome indiscutable, est-elle au-dessus de toute contestation ? S'impose-t-elle d'emblée à la raison et à la conscience ? Est-elle le dogme essentiel d'une religion prétendue naturelle, une vérité qui porte en elle-même sa garantie et dont l'évidence doit éclater aux yeux de ces athées qu'il s'agit de gagner ?

Il y a, dans le livre de l'éloquent pasteur de Rouen, plus d'une parole qui pourrait nous faire croire que telle est bien sa pensée. Ne dit-il pas, quelque part, que Dieu est « celui qui, par définition, aime tous les hommes⁶ ? »

A ce compte, la notion du Dieu Père serait une idée d'ordre théorique, une proposition démontrable ou vérifiable, acces-

¹ Page 259. — ² C'est nous qui soulignons. — ³ Page 271.

⁴ Pages 211-212, 227, 241, 247-276.

⁵ Page 191. Comp. p. 278. — ⁶ Page 221.

sible à tout esprit, à l'instar d'un théorème de géométrie ou d'une loi scientifique. Mais malgré les apparences, en dépit de déclarations semblables à celle que nous venons de transcrire, il n'est pas douteux que l'axiome initial de M. Monod soit pour lui une affirmation de la foi chrétienne. Le Père céleste, auquel il en appelle, est le Dieu « non des philosophes, mais de l'Évangile ». Ce Dieu, c'est Jésus-Christ qui l'a révélé à l'âme humaine, à la conscience malheureuse et pécheresse, au cœur altéré de paix, de joie et de vie éternelle. Le connaître, c'est se donner à lui, c'est ressentir tous les besoins et déployer toutes les énergies que nous décrivait tout à l'heure M. Monod dans un langage si impressif et si puissant.

Or s'il en est ainsi, si le chrétien a le courage d'appeler Dieu son père, s'il oppose cette certitude bienheureuse et triomphante à tous les démentis cruels ou ironiques que lui infligent la nature et l'histoire, ne trouvera-t-il pas, dans sa foi en Jésus-Christ, le moyen de sortir victorieux de l'épreuve contre laquelle se débat sa pensée aux prises avec le « Tout-Puissant ? » Quoi, dans la force mystérieuse et formidable qui nous étreint et nous subjugue, son audacieuse confiance a pu saisir et embrasser le Père qui nous aime, nous sauve et nous bénit ! Et il reculerait devant l'affirmation de la toute-puissance divine ! Est-elle donc plus difficile à maintenir et à réaliser pratiquement que la sagesse, la justice et la bonté de Dieu ? Combien de temps l'humanité n'a-t-elle pas mis à conquérir les attributs moraux de la divinité, alors qu'elle s'était élevée déjà à la conception expérimentale et vivante de l'omnipotence divine ! N'y a-t-il pas, dans ce fait attesté à la fois par l'histoire et la psychologie, l'indice du renversement étrange qu'a commis M. Monod en formulant, comme il l'a fait, le problème soumis à notre réflexion, ou plutôt proposé à notre âme et à notre conscience.

En effet, le reproche qu'adresse M. Monod à la théologie traditionnelle tombe d'aplomb sur la conscience religieuse de l'humanité. « Nous raisonnons toujours sur Dieu en partant de l'axiome de la toute-puissance ; si bien que, lorsque

celle-ci pâlit, l'existence même de Dieu paraît s'éteindre¹. » Ce qui paraît à l'auteur un vice de raisonnement ou une erreur de doctrine, est, à vrai dire, une nécessité psychologique. Le sentiment de dépendance, âme inspiratrice de toute religion vivante, affirme nécessairement l'existence d'un être dont le pouvoir l'enveloppe et le domine. L'émotion subjective et le facteur objectif se correspondent et se conditionnent. Le témoignage de l'histoire confirme l'observation psychologique. Embrassez d'un regard les religions qui couvrent la face de la terre. Plus la foi s'élève et s'élargit, plus le domaine du Dieu qu'elle adore gagne en profondeur et en étendue. Au fétichisme, aux religions nationales et particularistes suffit un Dieu dont le pouvoir est limité. La religion universelle suppose et exige l'affirmation d'un Dieu omnipotent : Dieu n'est Dieu que s'il est tout-puissant.

Dans l'évolution religieuse de l'humanité la notion de puissance est à la base de toutes les déterminations qui caractérisent la divinité. Il est des religions qui attribuent à leurs dieux des intentions hostiles et cruelles, des pensées extravagantes et absurdes, des passions violentes et parfois honteuses, des actes iniques et odieux ; mais partout et toujours la prémisse de la foi, même lorsqu'elle divinise des monstres, c'est que l'être, auquel elle rend hommage en tremblant, est doué du pouvoir de réaliser le sentiment qui l'anime ou le dessein qu'il a conçu. Une religion qui taxerait sa divinité d'impuissance ou de faiblesse, commettrait un suicide. Clovis se prosterna devant le Dieu de Clotilde lorsqu'il reconnut que ce Dieu était plus fort que ceux qu'il avait adorés jusque-là.

Qu'on ne dise pas que nous raisonnons dans l'hypothèse d'une « vieille et asiatique théodicée impérialiste » et qu'il s'agit précisément de rompre avec « le tzarisme métaphysique, l'autocratie éternelle, l'absolutisme infini de ce monarque tout-puissant². » L'examen de la marche qu'a suivie la pensée religieuse d'Israël et du christianisme naissant renferme un enseignement différent.

¹ Pages 224-225. — ² Pages 211-212.

Qu'on se reporte à l'esquisse tracée au début de cette étude. Elle nous fait voir une progression ascendante de la conscience qui s'élève à une notion toujours plus haute et plus pure du Dieu fort et redoutable, juste et saint, sage et miséricordieux ; enfin, « après avoir parlé à plusieurs reprises et de plusieurs manières à nos pères par les prophètes, il nous a parlé par son Fils » : en Jésus-Christ, le Père céleste s'est manifesté. Mais le progrès réalisé à chaque étape du développement religieux recueille et consacre les conquêtes précédentes ; le Dieu juste d'Amos ne cesse pas d'être le Dieu fort de Moïse, le Dieu sauveur du second Esaïe ne renie pas les attributs qu'avaient proclamés les prophètes plus anciens ; le Dieu, dont Jésus a entendu la voix dans son cœur, n'est autre que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : s'il est notre Père, il n'en est pas moins le souverain maître du ciel et de la terre, notre créateur, notre législateur et notre juge.

Que faut-il conclure de ces considérations historiques dont il ne me semble pas qu'on puisse contester l'exactitude ? Le voici. Le problème qui se pose à la conscience religieuse de l'humanité ne doit pas être formulé dans les termes qu'a choisis M. Monod : « Comment le Dieu d'amour peut-il être tout-puissant ? » Il faut demander au contraire : « Est-il vrai que le Dieu tout-puissant soit notre Père ? » Or cette question, Jésus n'y a pas répondu par une argumentation théorique ; il n'a pas ajouté aux preuves données par les philosophes quelque argument nouveau et inédit ; il n'a pas tiré de son cerveau une théorie propre à établir irréfutablement la paternité divine ; il n'a rien démontré, il n'a rien expliqué ; il a vécu, il a agi, il a aimé, il s'est donné. Et en présence de sa vie et de sa mort, au contact de sa conscience, au souffle de son esprit, dans le rayonnement de sa lumière et de sa charité, il y a eu des hommes qui ont levé les yeux et joint les mains et redit après Jésus et comme lui : « Notre Père qui es aux cieux. » Ces hommes n'ont pas eu la prétention d'expliquer le monde, mais ils se sont senti le courage de le vaincre et la mission de le sauver.

Ainsi posé, le problème¹ sort de la sphère de la spéculation pure pour se replacer sur le terrain de l'action, de la volonté et de la conscience, de la piété pratique et vivante. Il n'exige, ni ne comporte une solution scientifique. Dans quel esprit il veut être abordé, quelles sont les énergies morales qu'il sollicite et met en œuvre, à l'aide de quelles puissances il rencontre la plus certaine et la plus lumineuse des réponses, nul ne l'a mieux indiqué que M. Monod en définissant les conditions et les caractères de la connaissance religieuse de Dieu.

Pourquoi donc ne suffit-il pas à l'auteur de connaître Dieu religieusement? Pourquoi ne se résigne-t-il pas, en prenant possession des réalités spirituelles, à la certitude pratique et expérimentale de la foi? Pourquoi, tentant l'essai d'une démonstration théorique, entreprend-il de résoudre en thèses objectives des vérités qui n'ont de prise sur la conscience que dans la mesure où elles prennent vie dans la piété? C'est qu'il est possédé du désir de venir en aide à de nobles âmes en proie aux angoisses du doute ou au tourment de la négation. Pour gagner ses frères athées, dominés par le spectacle des choses présentes et visibles, il s'est avisé lui-même de substituer la méthode de la vue à la méthode de la foi, il s'est engagé dans la voie ouverte par des penseurs qui ignorent systématiquement toutes les données de l'Évangile, il s'est laissé entraîner sur le terrain qu'a choisi Stuart Mill, dans lequel il lui plaît de saluer un collaborateur et un allié². Mais comme le philosophe positiviste ne met pas à la base de son argumentation la notion du Père céleste, comme il

¹ Exprimé dans le langage théologique ou philosophique, ce problème n'est autre que celui de la *théodicée*. Inutile de rappeler la place qu'il occupe dans l'histoire de la pensée humaine. Le reproche adressé par M. MONOD à « nos pères » ne me semble pas fondé (p. 253) : ils ont bien, eux aussi, « agité ces problèmes » ; mais ils les ont formulés autrement que l'auteur, et peut-être cette formule a-t-elle plus de valeur qu'il ne le pense.

² Voir aussi les textes que M. MONOD emprunte à M. ARMAND SABATIER, FLOURNOY, ROSTAN, HOWISON, qui sont, à ses yeux, de précieux auxiliaires dans la campagne qu'il mène contre la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. *Aux croyants et aux athées*, p. 184, 186-7, 264-266. — Comp., en outre, RENAN, *Dialogues philosophiques*, p. 52, 54, 144, 146, 184-185.

n'opère qu'avec l'hypothèse d'un théisme rationnel, l'alliance conclue par M. Monod et la collaboration dont il se prévaut ne laissent pas d'être dangereuses. La foi chrétienne est exposée à devenir la vassale de la pensée philosophique ; le phénomène spécifiquement religieux, le caractère original de la piété, court le risque d'être méconnu et oublié. Soit que l'on examine le fondement sur lequel M. Monod a élevé sa théorie, soit qu'on envisage la manière dont il a posé le problème, on est obligé de reconnaître qu'il n'a pas évité ce péril.

Mais acceptons la question dans les termes qu'a formulés M. Monod, et voyons maintenant la solution qu'il propose. Cette solution n'est pas celle de la théologie traditionnelle, et j'ose l'en féliciter. L'auteur a fort bien senti et montré que la double réponse enseignée par l'orthodoxie régnante ne saurait être une solution satisfaisante : ni la thèse de la liberté humaine, ni la thèse de la chute ne sont capables de résoudre les difficultés.

« La théodicée traditionnelle, dit excellemment M. Monod, quand elle parle *péché* à ceux qui parlent *souffrance*, esquive la question ; tout au moins elle la déplace ; elle quitte le terrain de la théodicée (apologie de Dieu) pour celui de l'anthropologie. Mais la difficulté, par là, n'est que reculée. Si l'homme en effet, a péché, c'est qu'il était dans sa nature de pouvoir pécher ; et nous voilà ramenés à la pure théodicée : pourquoi le Créateur a-t-il formé ainsi la créature ? La réponse classique : il voulait l'homme libre, n'est pas une réponse, puisque ce sont les conséquences mêmes de la liberté qui posent le problème. On tourne dans un cercle vicieux¹. »

Le dogme de la chute ne renferme pas davantage la clef du mystère. La tradition de la Genèse, alors même qu'on y verrait l'expression exacte d'un fait historique, ne jetterait aucune lumière sur la question discutée ici. Prise dans son acception authentique, cette tradition affirme que la mort est entrée dans le monde à la suite du premier péché. Nos

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre et 4 novembre 1905. — *Aux croyants et aux athées*, p. 242.

orthodoxes modernes, bien forcés de reconnaître que la mort a régné ici-bas avant l'apparition de l'homme, abandonnent le terrain biblique pour s'aventurer dans des spéculations gnostiques ou manichéennes ; ils ne parlent plus du mal moral et religieux, du péché, mais du mal universel, du mal cosmique. A défaut de Moïse ou de saint Paul, ils en appellent à Baader et à Schelling, à Secrétan et à Renouvier, et essayent d'éclaircir un problème en accumulant des problèmes plus insolubles et plus obscurs¹.

Ces explications écartées, quelle est celle qui fixe et satisfait la pensée de M. Monod ? Comment se dégage-t-il de l'étreinte du dilemme qu'il ne se lasse pas de répéter : « ou la cause première est toute-puissante et mauvaise, ou elle est bonne et limitée dans son pouvoir² ? » Malgré mes sincères et sérieux efforts, je n'ai réussi à saisir exactement que la thèse négative du beau livre adressé *aux croyants et aux athées* : il faut sacrifier la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. Je ne suis malheureusement pas sûr d'avoir aussi bien compris la pensée positive de l'auteur. Si je ne me trompe, on peut dégager de sa polémique et de ses développements religieux une double solution.

¹ *Semaine religieuse*, même article. — *Aux croyants et aux athées*, p. 243-245, 250, 308 suiv. — Il n'est que juste de placer sous les yeux du lecteur l'argumentation esquissée par l'adversaire de M. MONOD, M. A. PORRET : « A mes yeux, l'esprit étant la réalité par excellence, le monde matériel en dépend. Le désordre dans le monde de l'esprit (ou, si l'on préfère, de la liberté) a retenti, et retentit encore, inévitablement plus bas dans la hiérarchie des êtres. Demander qu'au milieu du monde, où le péché existe, la nature soit entièrement harmonie et lumière, c'est réclamer la plus contradictoire des contradictions, et, pour dire toute ma pensée, poser une absurdité véritable. D'autre part, contraindre la liberté serait la détruire, et détruire avec elle l'ordre moral dans la création. Dieu « la-beur », selon une vieille expression que j'aime, il travaille à sauver sa créature, en respectant le don sublime et redoutable qu'il lui a fait, et qu'il ne retirerait qu'en la changeant dans son essence même. De là la longueur du drame de salvation et la continuation des désordres matériels, qui paraissent frapper, aujourd'hui surtout, tant d'imaginations, tant de sensibilités, tant de cœurs, en allant jusqu'à troubler et obscurcir les consciences. » (*Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.)

² *Aux croyants et aux athées*, p. 252.

La première n'est proposée qu'avec quelque hésitation. C'est l'hypothèse dualiste. « La constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile. Accuser une telle conception d'être « violemment et témérairement novatrice, » n'est-ce pas aller contre l'histoire de la philosophie et même contre l'histoire de la théologie orthodoxe, où le dualisme a toujours trôné à côté du monisme¹? » Dans sa controverse avec M. Porret, M. Monod ajoutait : « Je ne me décide pas pour ou contre le dualisme ; sur des sujets si graves, comment se poser en possesseur de la vérité complète? » Dans son dernier ouvrage, l'auteur paraît plus catégorique. Il opte pour le dualisme qui, dit-il, « s'impose à ceux qui veulent une notion morale de la divinité. Ce dualisme a une valeur religieuse, mais sa valeur philosophique est nulle ; toutefois, si ce n'est pas une explication, c'est une induction légitime fondée sur une constatation. Quant aux orthodoxes, ils n'ont que faire d'un Satan ; leur Dieu potentat n'a pas de compte à rendre : le monde est à sa merci. *Fiat!* Mais dès qu'on abandonne le Dieu de l'orthodoxie, on a le droit d'adopter celui de l'Évangile, le Dieu qui sauve, qui combat l'adversaire, cette force hostile en partie matérielle, en partie spirituelle, dont la nature nous échappe, et que chacun est libre de personnifier, ou de concrétiser, ou de nommer à sa guise². » Telle est l'une des solutions pour laquelle se décide M. Monod. Le dirai-je? A ce dualisme un peu timide et honteux, je me demande s'il ne faut pas préférer la conception plus vigoureuse que Luther professe dans son grand catéchisme et qui s'étale dans tous ses écrits : la nature et l'histoire sont le champ clos qui voit aux prises Dieu et le diable. Cette explication donnée par les Pères de l'Église et par les Réformateurs, et qui peut alléguer en sa faveur des paroles de l'apôtre Paul et même de Jésus, a le mérite de sauvegarder les termes les plus essentiels du pro-

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.

² *Aux croyants et aux athées*, p. 250.

blème¹ : la toute-puissance de Dieu, la responsabilité de l'homme, le triomphe final du bien. Il est vrai que le dualisme se heurte à d'autres difficultés, qu'il ouvre la porte aux fantaisies les plus extravagantes, et qu'il s'aventure dans un domaine qui n'est plus celui de la foi religieuse et de la piété chrétienne.

Aussi bien cette explication n'est-elle pas la seule que présente M. Monod. Il en propose une seconde qui, conciliable avec l'hypothèse dualiste, n'est pas nécessairement solidaire de celle-ci.

M. Monod ne veut pas « soulever la conscience contre Dieu, en affirmant sa toute-puissance *actuelle et absolue*. » « On se trompe en plaçant la toute-puissance de Dieu au début des choses, au lieu de la placer à la fin.... La manifestation suprême de Dieu est encore à venir. Aujourd'hui, la révélation de l'Eternel dans l'histoire n'est pas encore achevée. » Pour en hâter l'avènement, pour « vaincre, Dieu a besoin de nous. » Cette collaboration se réalise surtout par la prière. « La prière est l'activité par excellence, quand il s'agit de développer en nous la foi au Dieu qui vient, car elle est précisément une condition de sa venue. » L'admirable commentaire que donne M. Monod des trois premières demandes de l'oraison dominicale ne fait que développer l'idée, émise déjà plus haut, de la coopération de Dieu et de l'homme. « En priant ainsi, je deviens un organe du Saint-Esprit, je lui fournis l'occasion de se manifester ici-bas, j'entre dans ses

¹ Dans sa séance de rentrée du 25 octobre 1905, la Société des sciences théologiques de Genève discuta la thèse du dualisme, défendue par M. ETIENNE SECRETAN, pasteur français à Zurich. Dans une étude intitulée : *Les lois et la souffrance*, il s'attache à montrer que la souffrance physique et morale ne provient pas directement de la volonté du Dieu d'amour, mais d'un ensemble de lois influencées par les puissances du mal, puissances que le Christ s'est appliqué à conjurer et à vaincre. — Si je suis bien informé, M. FRANK THOMAS s'est prononcé dans un sens analogue, tout en sauvegardant plus énergiquement le premier article du symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Dans une série de prédications, données au Victoria Hall au commencement de l'année 1906, il a traité ce sujet. Il est regrettable que ces discours n'aient pas été publiés.

vues miséricordieuses, je souscris à son programme rédempteur, en d'autres termes, j'exauce Dieu. » « L'homme qui prie se distingue des hommes qui ne prient pas, en ce qu'il devient un excellent conducteur du Saint-Esprit. Au sein d'un monde qui est en partie aveugle, brutal, hostile ; au sein d'une création qui ressemble parfois à un sanctuaire désaffecté, celui qui prie attire l'Esprit rédempteur. » C'est donc « le dogme de la consommation » qui apportera une claire et triomphale réponse à la question posée. « Le stade actuel de l'évolution cosmique ne nous permet pas d'élaborer un concept adéquat de la divinité. » Ce n'est que lorsque Dieu sera tout en tous qu'il exercera une toute-puissance illimitée, et que les hommes seront les instruments parfaits, les confesseurs irréfutables, les témoins victorieux de la toute-puissance divine¹.

Examinons cette deuxième réponse à la question soulevée par M. Monod. Peut-être nous rapprochera-t-elle de la solution désirée, en nous remettant sur la voie tracée à la foi chrétienne par la révélation évangélique.

Il est bien certain que nous ne possédons pas encore la pleine et entière révélation de Dieu : cette manifestation complète et glorieuse, la foi l'attend de l'avenir. Mais de ce qu'actuellement nous ne sommes pas encore en possession de la connaissance adéquate de l'Eternel, s'ensuit-il qu'actuellement il n'est pas encore arrivé lui-même à la réalisation parfaite de son activité et à la jouissance illimitée de ses attributs ? De ce qu'il nous est impossible de percevoir la toute-puissance divine dans tout son déploiement et son entier exercice, faut-il conclure que cette omnipotence n'existe pas ou qu'elle n'a pas encore atteint sa maturité ? N'y a-t-il pas là une confusion évidente entre le Dieu caché et le Dieu révélé, celui-ci n'ayant pas encore dévoilé à l'homme les dernières profondeurs que recèle l'inaccessible essence de celui-là² ?

¹ M. MONOD, *ouv. cité*, p. 193 suiv.

² Voir aussi M. MONOD, *ouv. cité*, p. 212.

Mais il y a plus. Vous n'osez pas affirmer l'omnipotence actuelle et absolue de Dieu, mais vous ne craignez pas de la placer à la fin des choses; vous nous annoncez que l'avenir en assurera le plein accomplissement. Sur quel fondement croyez-vous que ce qui n'est pas encore aujourd'hui sera certainement demain? Qui donc vous autorise à dire que Dieu est « celui qui vient »? Où trouvez-vous la garantie infaillible d'une « consommation » future, alors que le présent répond si peu aux exigences de votre raison, aux postulats de votre conscience, aux besoins de votre cœur? Qui vous assure que ce « Royaume de Dieu », cette « Cité de justice », cette « Humanité », que vous saluez de loin dans les transports d'une sainte extase, n'est pas une belle chimère, le rêve d'une imagination exaltée, sinon d'un cerveau malade?

N'est-il pas vrai que si vous vous élancez avec une si joyeuse assurance vers un lumineux avenir, c'est parce que vous trouvez dans le présent un point d'appui sûr et une base d'opération inébranlable? Si dès maintenant vous prêchez le Dieu qui viendra, c'est que dès maintenant vous savez qu'il est venu. Oui, c'est parce qu'il nous a « visités » dans son Fils, c'est parce que vous contemplez le Père céleste en levant vos regards vers la croix du Calvaire, c'est parce que vous croyez en Jésus-Christ, que vous avez l'audace de soutenir que cet obstacle mystérieux qui, selon vous, paralyse ou entrave l'action divine, ne vous séparera pas éternellement de l'ineffable objet de vos efforts et de vos prières. C'est « l'âme invincible et invaincue du Christ¹ » qui vous donne la certitude du triomphe suprême.

Laissez-moi prendre acte de cette héroïque affirmation, mais souffrez que j'en développe le contenu et que j'en tire toutes les conséquences.... Jésus-Christ seul, dites-vous, mène au Père. « Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges²! » La voilà, la clef du mystère, la

¹ M. MONOD, *ouv. cité*, p. 192. — ² *Ibid.*, p. 200-201.

vérité libératrice qui ne déchiffre pas les antinomies à jamais insolubles de la raison théorique, mais qui apporte à la conscience et au cœur une puissance de consolation infinie et d'immortelle espérance.

Si le scandale et la folie de la croix se révèlent à la foi comme la sagesse et la *puissance* de Dieu, c'est qu'ils nous initient à la connaissance d'un monde différent de celui qui tombe sous nos sens et qui, déconcertant notre observation et notre expérience terrestre, nous porte à douter de l'omnipotence divine. C'est dire qu'en interprétant la nature et l'histoire, le disciple du Christ est appelé à appliquer une autre mesure que celle de notre pauvre raison raisonnante, c'est qu'il faut en appeler de notre sens naturel à l'intuition supérieure de l'esprit, c'est que notre table des valeurs a besoin d'être révisée.

Ce renversement dans l'échelle des valeurs a été l'œuvre souveraine du Fils de l'Homme. Au moment où tournant le visage vers Jérusalem, il prit le chemin qui devait le conduire au Calvaire, Pierre prit le Maître à l'écart et voulut le détourner de la voie douloureuse. Mais lui, reprenant sévèrement son disciple, lui dit : « Arrière, tentateur, tes pensées ne sont pas de Dieu, mais des hommes ! » (Marc VIII, 32-38.)

Il faut s'entendre, cependant. En s'inspirant de l'esprit du Christ, la foi ne tombe pas sous le coup de la menace du prophète : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui changent l'amertume en douceur et la douceur en amertume ! » (Esaïe V, 20.) Non, la foi chrétienne ne nie pas le mal, elle ne cherche pas à en affaiblir la tragique horreur ; elle n'altère ni n'émousse le sens de la réalité, elle n'impose pas silence aux protestations de la conscience ; elle sait s'humilier de toutes les lâchetés, condamner toutes les fautes, compatir à toutes les infortunes. Mais elle ne borne pas son regard à l'horizon des choses visibles. Aussi n'y a-t-il pour elle ni fautes irréparables, ni défaites absolues, ni misères sans remède, ni chutes dont on ne puisse se rele-

ver¹. « Si nous n'avons d'espérance que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Cette espérance, le chrétien ne la relègue pas dans un lointain et nuageux au-delà ; il la plante au cœur même du présent ; il y trouve, dans l'heure fugitive d'aujourd'hui, la consolation, la force et le courage. Non, ce n'est pas insulter aux misères humaines, que d'affirmer que la toute-puissance divine ne vient pas se briser contre l'écueil d'une formidable et obscure fatalité. Si nous ignorons le pourquoi et le comment des calamités sans nombre que l'auteur n'avait pas besoin de nous rappeler, nous savons que, collaborateurs du Très-Haut, nous devons les faire converger vers un but : la conscience nous oblige et l'Evangile nous aide à tirer parti des plus grands désastres, à y trouver des occasions d'obéissance et de dévouement, des motifs de justice et de fraternité, des appels à la solidarité humaine, à l'abnégation personnelle, à l'humilité et à l'espérance. En Jésus, il est possible de réaliser cette vocation, s'il est vrai qu'en Jésus je crois en Dieu².

En plaçant le problème sous le jour de la révélation évangélique et sur le terrain de la piété chrétienne, on est en mesure de répondre aux objections qui ont fait sur l'âme si généreuse et sur l'esprit si moderne de M. Monod l'impression profonde dont témoigne son éloquente étude. Ces objections reposent sur des prémisses inacceptables à la foi, parce qu'elles supposent que les phénomènes de la nature, les évé-

¹ « Où est Dieu, les ruines et les naufrages ne sont jamais définitifs. » M. JAMES. *L'expérience religieuse* (trad. de M. ABAUZIT), 1906, p. 430.

² « L'essentiel n'est nullement d'expliquer, il est d'être ce qu'on doit être, de vouloir ce qu'on doit vouloir, de faire ce qu'on doit faire. Pour atteindre un tel but, nous avons des clartés suffisantes, plus que suffisantes, des clartés magnifiques. Et alors quand vous vous demanderez pourquoi Dieu a créé un monde où se passent des choses à vous rendre fous de terreur, vous ne répondrez pas : parce que tout est fatal et aveugle, vous serez trop convaincus que cette réponse n'explique ni le devoir, ni la conscience morale, ni la certitude intime qu'il faut faire le bien, aimer, se donner, renoncer à soi-même et vivre pour les autres. » (M. STAPPER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 8.)

nements de l'histoire, les expériences de notre vie ont une signification absolue qu'il nous serait possible de déterminer dès aujourd'hui, suivant une échelle de valeurs dressée par notre entendement borné ou par notre conscience souvent aveugle ou faussée¹. Tel ne saurait être le point de vue de la foi chrétienne : vivant d'un perpétuel et sublime paradoxe, elle ose affirmer que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse humaine, qu'il a choisi les choses viles et méprisables de ce monde pour confondre les choses glorieuses, que lorsque nous sommes faibles, c'est alors que nous sommes forts. Dès lors, la certitude de l'omnipotence divine ne saurait être ébranlée dans notre âme par l'expérience des misères ou des crimes de l'humanité, que dis-je ? elle tire de cette expérience même, avec une règle de conduite et un programme d'action, la matière principale et la preuve décisive de la force victorieuse et de la souveraine puissance de Dieu.

La seule solution accessible à notre foi est indiquée dans les paroles qu'on va lire et que je ne puis transcrire sans émotion. « Dieu est là, c'est-à-dire où qu'il soit, il est immédiatement accessible à l'âme qui prie. Des millions de créatures humaines vont et viennent, et ne s'en doutent point. Et cependant, par la prière, nous avons le droit et le pouvoir d'entrer en communication avec lui. Il est là ? direz-vous. Mais rien ne décèle sa présence ! A cela je répondrai avec un penseur chrétien (Martineau) : « Si vous ne voyez pas Dieu

¹ « Notre foi, la vôtre, la mienne, a son fondement ailleurs que dans les événements qui passent. Nier Dieu à cause de ces catastrophes, c'est faire dépendre notre foi du caprice des choses heureuses ou malheureuses ; mais alors elle n'est plus la foi, cette opinion purement intellectuelle et reposant sur ce caprice des choses. Tout revient alors à vous demander si vous avez la foi véritable, si vous êtes vraiment chrétien, si vous êtes converti, si vous avez donné votre cœur à Dieu ou si vos convictions ne sont que des croyances vacillantes et sans force, dépendant de tel bonheur ou de tel malheur. Remarquez que s'il en était ainsi et si le malheur vous éloignait de Dieu, le bonheur devrait vous rapprocher de lui. Est-ce là ce qui se passe ? Jamais ou bien rarement, et vous êtes les premiers à savoir que rien ne nous endureit comme la prospérité. » (M. STAPFER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 6.)

aujourd'hui, vous ne l'auriez pas vu davantage sur les gazons du jardin d'Eden, ou dans la clarté lunaire de Gethsémani.... »

Encore une fois, Dieu est là. Qu'attendez-vous pour prendre contact avec lui ? Est-ce la mort ? Ah ! vous pourriez hésiter s'il fallait, pour avoir le droit de prier, offrir certaines garanties de science ou de fortune. Mais non, la prière est gratuite, comme le soleil et comme l'amour. Elle est accessible à tous, même aux plus indignes, aux plus coupables, rappelez-vous l'enfant prodigue ; elle est accessible aux indifférents, aux sceptiques, à ceux qui manquent d'imagination et d'enthousiasme, à ceux qui sont laids, à ceux qui sont tristes, à ceux qui ont peur. Tous peuvent prier... Lorsque je parle de l'humanité, je pense au Fils de l'homme. C'est lui qui est le garant de mon espérance indéfectible. Quand je le contemple, lui, je comprends la leçon de l'incarnation ; elle signifie que Dieu ne sauvera pas le genre humain sans le genre humain ; elle signifie que le salut de l'humanité doit émaner de l'humanité. Dès lors, sans jamais flatter celle-ci, il faut cependant saluer en elle une force libératrice, le seul instrument utilisable par l'Eternel pour l'affranchissement de notre monde. Désormais nous portons au cœur une source inépuisable de consolation et d'espoir. Le découragement devient impossible. Nous ne pouvons plus nous effarer dans le glacial silence du firmament constellé, nous ne pouvons plus nous dire, consternés, tandis que notre globe roule dans l'espace muet : « Le genre humain est abandonné à lui-même ! » car, en nous laissant à nous-mêmes, Dieu nous a livrés à la victoire. Quelles que soient les apparences, nous sommes une race vouée au triomphe, parce que le Rédempteur est incorporé à notre substance, parce que l'Esprit de Jésus besogne au cœur du genre humain. Ah ! c'est une grande et noble chose que la foi ; elle n'est pas à la portée des pusillanimes ; elle est un acte héroïque de l'âme qui brise toutes ses chaînes, qui s'affranchit de la tristesse et de l'égoïsme, et qui prend possession de l'avenir au nom de Jésus le Christ. La foi est la sublime hardiesse d'un homme qui ne possède pas un pouce de terrain ici-bas, et qui offre le globe à son Sauveur. »

Qui donc ose parler ainsi? On a reconnu l'accent inimitable de M. Monod¹. Ai-je eu tort d'affirmer qu'il a lui-même donné à toutes les difficultés avec lesquelles lutte sa pensée la seule solution que l'Evangile propose à notre foi? Car l'affirmation de la toute-puissance divine, non moins que l'affirmation de la sagesse, de la justice ou de l'amour de Dieu, est un acte de foi réalisé incessamment sans la vue, contre la vue.

Bien que nous ayons emprunté à M. Monod lui-même les éléments essentiels de notre interprétation religieuse, nous ne serions par surpris qu'il fit entendre quelques protestations. Faut-il l'avouer? Nous pressentons une double objection qui se dégage apparemment de son livre et à laquelle il nous reste à répondre.

Sans récuser notre prétention à placer le problème de la toute-puissance divine sur le terrain pratique et à le faire entrer dans le domaine de la foi et de la piété, il nous dira sans doute que là ne doivent pas se borner l'ambition et l'effort du théologien. Ecoutez plutôt la déclaration suivante : « Tout compte fait, que subsiste-il, dans la Bible, de révélation proprement dite sur Dieu?... Ce qui surnage, c'est le *Dieu du décalogue* (ou de la loi morale et sociale), le *Dieu des prophètes* (ou de la conscience laïque), le *Dieu des psaumes* en général (ou de la prière personnelle), le *Dieu des évangiles* (ou de la foi au Père céleste), le *Dieu des épîtres* (ou de l'action de grâce envers le Dieu de Jésus-Christ). En résumé, la révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur, et le suivre. *De tout cela on ne tire pas une doctrine... tout cela ne forme pas une théologie*². » Que l'on rapproche de ces paroles celles que l'auteur a placées au début de son étude sur *le problème de Dieu* : « Mon intention, dans les pages qui suivent, n'est pas de critiquer l'attitude reli-

¹ *Aux croyants et aux athées*, p. 292-3, 296-7.

² Pages 269-270. C'est nous qui soulignons.

gieuse de certains croyants, mais leur attitude intellectuelle. La foi en Dieu ne va pas sans la foi en sa puissance ; il y a là une affirmation religieuse fondamentale, dont aucun croyant ne peut se dessaisir¹. »

De ces thèses, d'une si lumineuse clarté, il ressort que les limites tracées à la théologie doivent être placées bien au delà des bornes imposées à la foi. « Que celle-ci remplisse modestement la sphère qui lui est assignée, qu'elle s'acquitte de ses fonctions pratiques, édifiant, fortifiant, consolant le fidèle, mais qu'elle sache bien que, par-delà l'horizon accessible à son regard, s'étend le vaste empire de la théologie, science souveraine appelée, elle, à constituer des « doctrines, » à émettre des « hypothèses métaphysiques², » à rechercher des explications théoriques pour éclairer la foi des simples et des humbles. » Nous touchons ici du doigt la raison pour laquelle les développements de l'orateur chrétien, expressions vibrantes de son expérience religieuse, sont trop souvent traversées par les réflexions du penseur spéculatif ; il ne se borne pas à confesser sa foi, il veut faire œuvre de théologien, c'est à-dire, d'après sa définition, ajouter une explication théorique aux constatations d'ordre pratique par lesquelles il avait débuté.

¹ Page 209. La dernière phrase, rejetée dans une note, renferme une explication précieuse et caractéristique.

² « Je crois à l'utilité des hypothèses métaphysiques : elles sont même inévitables. » (P. 250, note). — Nous sommes bien de cet avis, mais sous la réserve qu'exprimait AUG. SABATIER : « Un préjugé vulgaire veut que la religion ait pour support la métaphysique. Tout au contraire, en fait, c'est sur la religion et la morale que la métaphysique repose. L'homme ne devint pas religieux lorsqu'il eut appris qu'il existait des Dieux ; il n'a eu l'idée de Dieu et ne croit à son existence que parce qu'il est religieux. Le mystère fut le berceau naturel de la piété. La foi est beaucoup moins une acquisition de science qu'un moyen de salut et une source de force et de vie. Autre chose est de spéculer sur le problème universel, autre chose est de se placer par le cœur, dans un rapport vivant de confiance, de crainte ou d'amour avec l'Être mystérieux d'où tous les autres êtres dépendent. Il se peut que la religion aboutisse nécessairement à une doctrine métaphysique, mais une métaphysique n'aboutit pas nécessairement à la religion, puisqu'il en est qui l'excluent ou la rendent impossible. » (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 348-349.)

Nous ne saurions admettre cet hiatus entre la foi du fidèle et la science du théologien. Celle-ci n'a d'autre mission que de se faire l'interprète docile, exact, complet de celle-là. Quoi qu'en pense M. Monod, nous croyons qu'il est possible de tirer une doctrine de ce qui, dans la Bible, surnage d'une révélation sur Dieu. Seulement cette doctrine se réduira à formuler, dans le langage précis et rigoureux de la dogmatique, ce qui, dans les documents scripturaires, s'exprime en termes naïfs ou sublimes, dans l'idiome de la pensée populaire ou de l'inspiration religieuse. La dogmatique n'a donc rien à ajouter au témoignage de la foi, elle n'a qu'à le traduire fidèlement et à faire saisir, entre les affirmations qui procèdent de la conscience formée à l'école de l'Evangile, la cohésion intime et vivante qui les unit et les pénètre, parce qu'elles plongent leurs racines dans le même sol et qu'elles se sont épanouies sous les rayons du même soleil. Dès lors, si le chrétien puise dans sa foi au Sauveur la certitude pratique de la toute-puissance divine, s'il maintient et affirme cette vérité religieuse à l'encontre de tous les faits qui, « aux yeux de la chair, » la contredisent et la démentent, s'il fonde cette conquête spirituelle sur la force victorieuse de l'Evangile, le théologien n'est qualifié ni pour donner à cette affirmation essentielle de la conscience chrétienne la preuve subsidiaire d'une démonstration philosophique, ni surtout pour ruiner théoriquement, par je ne sais quelle métaphysique, un article de foi qui se réclame de la révélation chrétienne. Il faut que la théorie dogmatique s'inspire de la foi pratique; ce que la foi ignore, la théologie ne le saura pas davantage; ce que l'Evangile n'a pas dévoilé à la conscience du chrétien, aucune philosophie ne l'apprendra à l'esprit du savant: « l'attitude religieuse » détermine « l'attitude intellectuelle¹. »

Mais alors, dira-t-on, — et c'est la deuxième objection qui nous guette, — ne faut-il pas renoncer à tout essai de justi-

¹ « Ce qui n'est à aucun degré dans l'expérience religieuse ne saurait trouver place dans la science religieuse et doit en être banni. » (A. SABATIER *Esquisse*, p. 349.)

fier les vérités religieuses devant la pensée contemporaine ? Cette réduction de la théologie au rôle de servante de la foi n'équivaut-elle pas à la banqueroute de l'apologétique chrétienne ? Comment gagner les athées à l'Evangile, s'il nous est interdit de les suivre sur leur propre terrain et de les battre avec leurs propres armes ? Quelle prise aurons-nous sur l'esprit des adversaires, si nous nous interdisons en principe l'emploi de méthodes dont ils affirment la légitimité ?

Eh bien, il faut en prendre son parti. L'apologétique, entendue dans le sens d'une démonstration rationnelle de l'existence et de la valeur des réalités spirituelles, fait fausse route et obéit à une stérile et dangereuse illusion. Quand même il serait possible de construire une science objective de Dieu, cette connaissance ne serait point encore une connaissance religieuse. « Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience, en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété¹. » Si donc il n'y a pas de commune mesure entre la certitude religieuse et la certitude scientifique, il est bien évident que l'on ne pourra pas fonder celle-là à l'aide de procédés empruntés à celle-ci. On ne saurait ni produire, ni prouver la foi à l'aide d'une argumentation scientifique. Réveillée dans les cœurs par une puissance spirituelle qui s'empare d'eux et les affranchit en les subjuguant, elle porte en elle-même sa justification par la force, la paix et la joie qu'elle leur communique. L'apologétique chrétienne n'est efficace qu'auprès de ceux qui sont intérieurement préparés à l'Evangile. Ces dispositions intimes, ces affinités mystérieuses et profondes, cette harmonie préétablie se rencontre fréquemment chez des âmes indifférentes et hostiles à notre christianisme officiel ; remercions M. Monod de nous l'avoir rappelé avec une pénétrante et convaincante éloquence. Ces âmes-là sont mûres pour la foi, alors même qu'elles restent en dehors des cadres de nos Eglises ; mais ce qui les conquiert à la vérité, c'est la propagande par la vie religieuse,

¹ A SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 380.

non par la démonstration scientifique. « Le moyen par lequel Dieu s'approche des hommes, dit M. Naumann dans ses *Lettres sur la religion*, a toujours été que quelques individualités sentirent plus fortement sa puissance et donnèrent à d'autres quelque chose de ce puissant sentiment. Cela n'est pas encore devenu différent aujourd'hui, ni plus facile, ni plus difficile. Dieu vient à nous dans l'esprit saint de ceux qui le trouvèrent¹. »

Faut-il donc condamner sans appel toute tentative apologétique? Nullement, à la condition que l'on se souvienne du caractère pratique et subjectif de la certitude chrétienne. Ce principe essentiel de la théorie de la connaissance religieuse une fois admis, il reste à l'apologétique une tâche suffisamment belle et féconde; elle est en mesure d'établir une double thèse d'une portée immense et riche en applications variées. I. Bien comprise et renfermée dans les limites que lui impose sa nature propre, la science ne saurait nous contraindre à nier la conception religieuse de l'univers. II. D'autre part, une vue d'ensemble, une conception totale du monde, j'entends une théorie qui tienne compte des phénomènes de la vie spirituelle et de ceux de la vie matérielle, ne peut être construite que sur une base religieuse; le problème universel, que pose la métaphysique, n'est susceptible de solution que dans la mesure où il s'élève dans la sphère religieuse.

Mais il est temps de quitter les hauteurs sur lesquelles nous ont entraîné les nobles préoccupations de M. Monod. Nous avons essayé de comprendre sa pensée : dépouillée des entraves qui en compriment le libre et généreux essor, cette pensée nous donne la solution du problème de la toute-puissance divine. Solution pratique, parce qu'elle ressortit au domaine de la conscience et est réfractaire à toute démonstration rationnelle; solution affirmative, parce qu'elle ne saurait sacrifier ni limiter un attribut dont l'exercice, inaccessible et caché à notre intelligence, est d'une certitude essentielle et indispensable à notre foi.

¹ Page 42 de la traduction de M. ROGER BORNAND. — M. MONOD, *Aux croyants et aux athées*, p. 299-300. — Cf. A. SABATIER, *Esquisse*, p. 383.

Un maître inoubliable, trop tôt enlevé à la théologie et à l'Eglise, a conclu le bel article qu'il consacra à l'une des études de M. Monod, par le jugement suivant : « La concession que fait l'auteur à l'athéisme contemporain se définit d'un seul mot : l'agnosticisme. Agnosticisme quant à la nature et à la cause première du mal qu'il faut combattre et détruire,... agnosticisme encore quant à ce Dieu « qui s'efforce et ne réussit pas toujours¹. »

G. Frommel ne nous épargnerait pas le même reproche, peut-être en aggraverait-il encore la sérieuse et solennelle expression. Ce reproche, nous l'avouons, n'est pas pour nous émouvoir ou nous troubler, car, en définitive, il atteindrait la révélation dont se nourrit notre foi, il remonterait jusqu'à Dieu lui-même.

Son Evangile ne nous donne aucune solution théorique du problème de l'origine du mal, il ne nous livre pas davantage le secret de l'action divine. Mais ce que nous savons, grâce à Jésus-Christ, c'est que notre Père céleste a le pouvoir et la volonté de changer le mal en bien².

S'il fallait traduire dans le langage de l'école la conviction qui est le nerf de notre foi, nous dirions qu'à la conception étiologique ou causale il faut substituer la conception téléologique ou finale de la toute-puissance de Dieu. Incapables de saisir et de déterminer la relation des causes secondes et de la cause première, nous ne sommes pas dans l'incertitude sur le but, sur la fin suprême de la nature et de l'histoire. *Notre foi en la toute-puissance divine n'est qu'un des éléments de notre confiance dans l'avènement victorieux du Royaume de Dieu, dont Jésus-Christ est à la fois l'organe et le garant.*

Ainsi la conclusion de cet essai dogmatique sur la notion de l'omnipotence de Dieu concorde avec le résultat de nos recherches sur l'éternité, la toute-présence et la toute-science divine. Ces études se prêtent un mutuel appui ;

¹ G. FROMMEL, *Journal de Genève*, 8 mai 1905.

² Notre agnosticisme n'est autre que celui que professe M. STAPFER dans le sermon, déjà cité, sur Esaïe XLV, 15 : « Tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, Sauveur ! »

solidaires l'une de l'autre, elles se soutiennent ou tombent ensemble. S'il fallait exprimer la pensée commune qui les inspire et les domine, nous la trouverions admirablement rendue dans une page d'Auguste Sabatier, que nous demandons la permission de transcrire tout entière. Elle est le résumé le plus lumineux et la confirmation la plus forte et la plus précieuse des vues que nous avons trop imparfaitement exposées et défendues. « Il ne faut jamais perdre de vue que ce que nous cherchons, dans et par la religion, c'est le mot de l'énigme de notre vie. L'énigme de l'univers ne nous tourmente au point de vue religieux, que parce que nous croyons que dans celle-ci est le secret de celle-là. Nous sommes embarqués dans le navire et nous voyons bien que notre destinée dépend de la sienne. Voilà pourquoi la foi religieuse, parfaitement indifférente au genre d'architecture et aux voies et moyens de la construction du vaisseau, regarde surtout à l'orientation des voiles et cherche à découvrir la route tenue. Y a-t-il une boussole? et quelqu'un est-il au gouvernail? En d'autres termes, l'instinct religieux est le besoin pressant qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature. La foi juge tout, dès lors, du point de vue du souverain bien, et le souverain bien, pour l'esprit, ne peut être que le triomphe final et le plein épanouissement de la vie de l'esprit. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. Dans la notion religieuse de Dieu, ce n'est pas la nature métaphysique, c'est la volonté de Dieu à l'égard des hommes; et, dans la notion religieuse du monde, ce n'est pas la cause mécanique des phénomènes, c'est de savoir où le monde va et s'il a une autre fin que de servir de théâtre et d'organe à l'esprit. Que veut même dire la foi, quand elle définit Dieu, l'Esprit éternel et tout-puissant, sinon que l'homme a besoin de s'affirmer que son esprit individuel ne dépend absolument de rien d'autre que d'une puissance spirituelle comme lui? Il est bien vrai que déterminer cette cause finale du

monde, c'est en déterminer aussi la cause première. C'est la même chose sous d'autres termes, et en réalité, c'est faire de la métaphysique au sens étymologique du mot. Le point important est de savoir que ce pas décisif hors de la chaîne des phénomènes visibles, qu'il soit fait par le philosophe ou par le théologien, est toujours un acte de vie subjective, une affirmation de l'esprit, un acte de foi, non une démonstration de science¹. »

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 389-390.

V

LA PERSONNALITÉ DE DIEU

Lien de cette étude avec les études précédentes. — Point de vue général. — Méthode historique et psychologique.

I. — *La conception théorique et objective de la personnalité divine.* — Les Apologistes, les Pères de l'Eglise, les docteurs scolastiques. — Intuitions religieuses de la Réforme. — La Renaissance : adversaires du dogme traditionnel (Giordano Bruno). — Les adversaires et les défenseurs de la notion de la personnalité divine. — Erreur commune aux uns et aux autres. — Nécessité de substituer le point de vue subjectif et pratique au point de vue objectif et théorique. — Le témoignage des documents bibliques.

II. *Les documents bibliques.* — Sens et valeur du témoignage rendu par l'Ecriture sainte au Dieu vivant et personnel. — Double caractère de ce témoignage : son fond religieux, sa forme symbolique. — L'expression de la pensée biblique solidaire de la conception antique du monde. — Evolution progressive de la notion de la personnalité divine : polythéisme, hénothéisme, monothéisme (les prophètes, le judaïsme postexilique, la conscience religieuse de Jésus). — Indications fournies par les données bibliques.

III. — *Analyse de la foi chrétienne au Dieu personnel.* — Jésus-Christ, révélateur de la personnalité parfaite qui marque et déter-

mine le développement spirituel de l'humanité. — Genèse et sanction de la certitude religieuse en vertu de laquelle le chrétien affirme la personnalité de Dieu. — Caractère subjectif et pratique de la foi chrétienne au Dieu personnel : le Dieu vivant et personnel se révélant à la conscience et s'affirmant dans la prière. — Valeur élémentaire et relative de l'enseignement donné par l'histoire de la philosophie et par la comparaison des religions : supériorité et originalité de la révélation évangélique.

IV. — *Réserves et limites.* — Elles ont été exprimées par des penseurs chrétiens appartenant à toutes les écoles philosophiques ou théologiques. — Elles portent non sur le rapport du sujet religieux avec le Dieu révélé, mais sur le mystère transcendant de la vie et de l'activité divines. — Nécessité de l'anthropomorphisme : sa valeur positive, ses prétentions illégitimes. — La connaissance pratique et la connaissance théorique : leur distinction nécessaire n'est pas une opposition irréductible ; synthèse des deux ordres pressentie par la foi. — La foi au Dieu personnel et la pensée contemporaine : polémique antireligieuse et apologétique chrétienne.

Les études que nous avons poursuivies jusqu'ici portaient sur les attributs divins que la théologie scolastique réunit sous le nom commun d'attributs métaphysiques. Nous avons essayé de les ramener à leur signification religieuse, pratique, expérimentale. Ainsi compris, ces « attributs métaphysiques » sortent du domaine de la pure abstraction, ils entrent en contact avec les intérêts essentiels de la piété, ils redeviennent vivants et ont une prise directe sur la conscience.

Nous osons espérer que la notion de la personnalité de Dieu, envisagée sous le même angle et examinée suivant les mêmes principes, subira une transformation analogue et reprendra la place qui lui est due dans l'organisme de la dogmatique chrétienne. C'est, en effet, — est-il besoin de le rappeler, — la doctrine *chrétienne* de Dieu qui est l'objet de nos recherches et de notre exposition. Sans doute, la tentative d'exiler le dogme dans une île déserte et de briser tous les liens qui le rattachent à la philosophie ambiante, est aussi impossible que périlleuse ; mais si ce « splendide isolement » est chimérique lorsqu'il s'agit du dogme, il s'impose dès

qu'il est question de la foi, saisie dans sa nature originelle et sa spontanéité primitive : la foi ne relève que de l'Evangile et ne saurait être solidarisée avec aucun système philosophique. Or, c'est à ce phénomène religieux, d'un caractère spécifique et d'une valeur propre et indépendante, qu'il faut se reporter pour constituer la doctrine chrétienne de Dieu. Essayons donc, en resserrant le cercle de nos investigations, d'appliquer à la notion de la personnalité divine la méthode psychologique et historique dont nous avons déjà pu constater la valeur et la fécondité¹.

I

Ame inspiratrice de l'Evangile, la révélation du Père céleste suppose et implique l'affirmation du Dieu vivant et personnel ; cet axiome est à la base de toutes les vérités enseignées par le Christ et ses premiers disciples, et il participe au caractère religieux, pratique, expérimental, qui est l'attribut essentiel du message évangélique.

En se combinant avec la pensée philosophique des Apologistes et des Pères grecs, la foi chrétienne tendit à se transformer en croyance théorique et à se fixer en un dogme analogue aux doctrines des écoles philosophiques. La conception de la personnalité de Dieu devint un élément nécessaire et indiscutable du système de théologie rationnelle qui s'établit dans l'Eglise. Les penseurs les plus indépendants, ceux-là même qui, comme Origène, encoururent le reproche d'hérésie, adhérèrent sans réserve au dogme du Dieu personnel. L'influence du néoplatonisme fit pénétrer dans la doctrine officielle des termes et des notions qui rappellent le panthéisme émanatiste de Plotin et de Proclus ; mais ces velléi-

¹ Nous signalerons, dans le cours de la présente étude, quelques-uns des ouvrages à consulter sur le problème de la personnalité de Dieu. La bibliographie du sujet est immense : il faudrait citer les histoires de la philosophie, de la théologie, des dogmes, les traités de philosophie religieuse et de dogmatique, sans parler d'un nombre infini de monographies. Voy. J. UHLMANN, *Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner*, 1906 (l'auteur est catholique).

tés spéculatives ne tardèrent pas à être neutralisées ou éliminées, et les hardiesses métaphysiques d'un Scot Erigène restèrent un phénomène isolé au milieu du moyen âge catholique.

La Réforme n'entama point la notion consacrée du Dieu personnel ; car si elle éclaira d'un jour nouveau la tradition dogmatique du passé, si elle ramena la doctrine chrétienne à l'inspiration vivante et pratique de l'Évangile, si sur bien des points elle procéda à une revision aussi salutaire que profonde, elle n'innova pas en matière de théodicée et resta fidèle au programme théiste que lui avait légué l'Eglise romaine et qui se maintint dans la scolastique protestante de l'âge postérieur.

Les premiers coups qui ébranlèrent la théologie orthodoxe furent portés par la philosophie de la Renaissance. Giordano Bruno, identifiant l'Etre suprême avec l'âme du monde, cause intérieure et permanente des choses, substance éternelle de la nature, sacrifia le Dieu transcendant à l'Univers-Dieu, et ouvrit la série des penseurs qui combattirent la notion régnante du Dieu conscient et libre¹. Boehme, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Strauss renouvelèrent ces attaques, en se servant d'armes qu'ils empruntèrent à la spéculation philosophique, sans tenir compte de l'expérience religieuse. Tel est, en effet, le caractère commun à toutes les controverses dont la notion de la personnalité de Dieu a été l'objet dans les temps modernes. La thèse qu'avait formulée Spinoza dans une de ses lettres « *omnis determinatio negatio est* »² fournit aux philosophes postérieurs le thème sur lequel ils exécutèrent des variations infinies : « La notion de personnalité et l'idée d'absolu sont contradictoires ; faire de l'Etre suprême un moi distinct du monde, c'est lui appliquer la loi de la condition humaine, c'est le ravalier au niveau de la créature,

¹ On trouvera une copieuse et lucide exposition de ces attaques dirigées contre la notion de la personnalité divine dans l'ouvrage classique de STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, tome I (1840), p. 502-524.

² *Epist.*, L (p. 626).

c'est commettre un anthropomorphisme irrationnel¹. » — « Non, répondent les adversaires théistes, loin d'être une négation, c'est l'affirmation par excellence. Si l'expérience du non-moi éveille en nous la conscience de la personnalité, ce n'est pas elle qui fait notre personnalité; celle-ci existe en soi comme propriété de notre nature humaine. L'énergie intime est la caractéristique de la personnalité; elle convient donc parfaitement à un être se réfléchissant en lui-même, abstraction faite de tout objet extérieur; là où se réalise une telle prise de possession de soi-même, sans aucune aide étrangère, nous reconnaissons la personnalité parfaite. Nous, humains, nous n'avons que la personnalité relative; mais les caractères du fini sont si peu les conditions créatrices de la personnalité, qu'ils sont plutôt des obstacles arrêtant notre développement inconditionné, la pleine réalisation de notre être. Seul l'infini est affranchi de ces limites: dès lors la personnalité absolue n'est pas un concept contradictoire, elle est un concept nécessaire². »

¹ Voy. aussi BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, 1869, p. 638-647. — Comp. M. MARCEL HÉBERT, *La dernière idole. Etude sur la « personnalité divine »* (Revue de métaphysique et de morale, 10^e année [1902], p. 397-408); *Anonyme ou Polyonyme. Seconde étude sur la « personnalité divine »*. (Même revue, 11^e année [1903], p. 230-247.) — Sur l'opposition faite par la philosophie de l'Allemagne contemporaine à la notion de la personnalité de Dieu, voy M. WOBBERMIN, *Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie*, 1902, p. 81 sq., 88 sq.

² Voy. par ex. JULIUS MÜLLER, *Die christliche Lehre von der Sünde* (4^e édit., 1858), II, p. 182 et suiv.; ROTHE, *Theologische Ethik*, I², p. 119 et suiv.; ROTHE, *Dogmatik*, I, p. 24-27; C. EICHORN, *Die Persönlichkeit Gottes*, 1883; FRICKE, *Ist Gott persönlich?*, 1890. — LOTZE, *Mikrokosmos*, tome III, livre IX, chap. 4; *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 1882; RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome III, § 30; H. SCHULTZ, *Grundzüge der christlichen Apologetik*, § 5. — WOBBERMIN, *Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie*, 1902, p. 75 et suiv.; G. CLASS, *Die Realität der Gottesidee*, 1904. — FRASER, *Philosophy of Theism*, Gifford lectures, 2^e série, p. 149-153; FORREST, *The Authority of Christ*, 1906, p. 45 et suiv. — LEFRANC, *Examen des principales causes de la négation de Dieu conçu comme être conscient de lui-même* (Nouvelle revue de théologie [Strasbourg], 1862, IX, p. 201-221); J.-A. PORRET, *L'être infini doit-il être conçu*

Ainsi se croisent et s'entrechoquent les assertions et les répliques; ainsi se déroule une polémique, dont l'objet est Dieu considéré en lui-même, en dehors de ses manifestations positives, abstraction faite des œuvres par lesquelles il se révèle et du rapport qu'il établit entre lui et le sujet qui doit le connaître. Adeptes et négateurs de la personnalité divine se rencontrent sur le même terrain; ils se meuvent l'un et l'autre dans la sphère de la spéculation théorique, ils ont la prétention de connaître Dieu objectivement et de s'élever à lui à l'aide d'une argumentation métaphysique.

Nous estimons que pour arriver à la connaissance de Dieu, partant pour résoudre le problème de la personnalité divine, il faut s'engager dans une autre voie. Seule la méthode religieuse, c'est-à-dire la méthode subjective, expérimentale, pratique, correspond à la nature de la connaissance accessible à notre esprit. « Dieu n'est pas un objet qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent pas en son cœur, ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet, par le phénomène religieux lui-même ¹. »

Ce phénomène à la fois individuel et social est tour à tour

comme personne? (Revue de théologie et de philosophie [Lausanne], 1880, p. 559-568.) — De tous les dogmaticiens de langue française, c'est AUG. BOUVIER qui s'est appliqué avec le plus de zèle à étudier le problème de la personnalité de Dieu; M. MONTET, l'éditeur de la dogmatique de BOUVIER, nous apprend qu'il n'existe pas moins de cinq cahiers, dans le manuscrit, concernant des objections présentées, sur ces questions, par les auditeurs de BOUVIER et réfutées par lui. Voy. *Dogmatique chrétienne*, I, p. 37-126. Voir aussi M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, p. 68-85; J. BOYON, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 229-239. — Tandis que les défenseurs de la doctrine théiste, conçue comme vérité théorique, s'efforcent d'établir la synthèse de la notion de personnalité et de l'idée d'absolu ou d'infini, RENOUVIER et l'école criticiste française ne craignent pas de dépouiller Dieu de son infinité pour lui mieux assurer la vie personnelle et consciente.

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 379. Comp. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, p. 529: « Qu'est-ce que Dieu pour qui serait privé totalement du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment d'une relation interne avec Dieu? »

un objet d'observation historique et d'analyse psychologique. « L'histoire, c'est la psychologie remontant en arrière aussi loin et aussi complètement que les documents le permettent : la psychologie, c'est l'histoire poursuivie jusqu'au moment présent et jusqu'à l'expérience personnelle du penseur¹. » L'union indissoluble et constante de la psychologie et de l'histoire constitue la méthode que nous avons essayé d'appliquer jusqu'ici et qu'il convient de pratiquer aussi dans la présente étude. C'est à ce prix seulement et à cette condition que la dogmatique protestante est à la hauteur de sa mission, qui consiste à exposer systématiquement la foi chrétienne dans sa merveilleuse richesse et dans ses manifestations les plus pures et les plus élevées.

Cette tâche nous reporte nécessairement aux documents dans lesquels la conscience chrétienne a rencontré son expression primitive et authentique. Ainsi s'explique et se justifie la large part qu'il nous faut faire aux écrits du Nouveau Testament interprété à l'aide des documents de la religion d'Israël et du judaïsme postexilique. Nous y avons trouvé, nous y trouvons encore, non pas une règle infallible s'imposant à notre pensée et façonnant nos croyances, mais l'appui le plus précieux de notre foi, le guide et la lumière de notre conscience.

Ouvrons donc avec respect les saints livres et interrogeons-les sur le problème religieux proposé à notre étude.

II

Il est à peine nécessaire d'insister sur le fait que tous les documents de l'Ancien et du Nouveau Testament supposent la personnalité de Dieu sans qu'ils croient avoir besoin de l'enseigner explicitement. Ce qui est plus important, c'est de marquer nettement le sens et la valeur qu'a pour les auteurs bibliques l'affirmation du Dieu vivant et personnel.

Nulle part, dans l'Écriture sainte, la notion de la personnalité de Dieu n'est présentée comme une thèse métaphysi-

¹ A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, p. 528.

que et spéculative, destinée à définir la nature de Dieu indépendamment de la piété des fidèles. Partout et toujours cette notion a une portée religieuse, c'est-à-dire qu'elle sert à caractériser le rapport que la nation ou l'individu soutiennent avec leur Dieu. La prétention de trouver, dans la conception du Dieu personnel, une formule rendant compte de l'essence ou de l'activité intradivine, est restée étrangère à l'esprit des prophètes comme à celui de Jésus et des apôtres. Ce qui leur importe, ce n'est pas de sonder les profondeurs de Celui qui demeure dans une lumière inaccessible, c'est d'entrer en relation avec le Seigneur, qui se révèle à tous ceux qui le cherchent et l'invoquent. Si par là même ils affirment le caractère spirituel et moral de la divinité qu'ils adorent, il est bien évident que la personnalité de Dieu est pour eux, non un thème de réflexions philosophiques, mais un objet de foi religieuse.

Les conceptions bibliques portent l'empreinte de deux traits essentiels qui, à travers les siècles et en dépit de modifications nombreuses et variées, se maintiennent et s'affirment dans le cours de l'évolution religieuse de l'histoire d'Israël et de l'Eglise chrétienne.

D'une part, tous les livres de l'ancienne et de la nouvelle alliance, quel qu'en soit le caractère, simples récits, discours prophétiques, poèmes et chants, procèdent d'une inspiration religieuse et sont le fruit de la piété. Le Dieu auquel ils rendent témoignage n'est pas l'Absolu des philosophes, l'idée pure, la substance infinie, la vie universelle, mais le Créateur du ciel et de la terre, le souverain maître et le fidèle éducateur de la nation élue, le Dieu de la conscience collective et individuelle, le Juge qui châtie le péché, le Seigneur qui console et exauce, le Sauveur, le Rédempteur, le Père.

D'autre part, la forme que revêtent les affirmations religieuses des héros d'Israël ou du christianisme naissant, n'a rien d'abstrait ou de technique : c'est tantôt le langage naïf et pittoresque de l'âme populaire, tantôt l'accent inspiré d'une haute éloquence ou d'une pure et puissante poésie. Les notions les plus élevées s'enveloppent du voile du sym-

bole; une sève d'ardente et sainte ferveur circule sous les anthropomorphismes les plus audacieux et les anime d'une vie intense.

Il va sans dire que la distinction que nous indiquons est le fait d'une réflexion bien postérieure aux écrivains sacrés. Jamais ceux-ci n'ont entendu opérer un départ ou un triage entre la substance religieuse de leur pensée et l'expression concrète qui la traduit. Le fond et la forme constituent, dans leur esprit, une unité organique et indissoluble. Aussi n'est-il pas étonnant que leur notion du Dieu personnel et vivant soit solidaire de leur conception générale du monde. Le système cosmologique de l'antiquité est le cadre dans lequel s'enchasse leur pensée religieuse: l'Eternel a établi son trône dans les cieux, la terre est son marche-pied; c'est là, au centre de l'univers, que se déroule le drame de l'histoire, dont le Très-Haut trace le plan, domine le cours, ménage les péripéties et amènera le dénouement. L'intervention constante du Tout-Puissant dans les destinées de l'humanité et de l'individu est l'axiome indiscutable de la foi religieuse, qui saisit l'action personnelle de la Providence dans le cours ordinaire des choses, non moins que dans les événements étonnants et merveilleux où elle se manifeste plus visiblement.

Il est superflu d'étayer ou d'illustrer par des textes les observations que nous venons de présenter. Bien que l'Écriture sainte ne connaisse pas l'idée moderne de la personnalité, elle proclame, comme une vérité fondamentale et intangible, l'existence du *Dieu vivant*. Cette vérité n'a pas été conquise du premier coup par la conscience d'Israël; elle a une longue et laborieuse histoire; en retracer le cours, serait raconter toute l'évolution religieuse du peuple, depuis le polythéisme grossier et cruel qu'il partagea avec les autres Sémites, à travers l'hénothéisme qui admettait d'autres divinités à côté de Jahve, jusqu'au monothéisme spiritualiste et moral que les prophètes léguèrent à Jésus de Nazareth, et, par lui, à l'humanité.

« En donnant à Dieu le nom de Père céleste, Jésus a em-

prunté au langage populaire l'expression qui répondait le mieux à son propre message. Mais il lui a donné un contenu tout nouveau. La paternité de Dieu cesse d'être une paternité d'exception, pour devenir le fondement sur lequel s'édifie la fraternité humaine. Il faut que l'homme soit parfait comme Dieu est parfait : et cette perfection est celle de l'amour.... Par delà le judaïsme des derniers temps, Jésus est revenu à la piété des Psaumes ; il a retrouvé le Dieu de la nature, le Dieu vivant, le Dieu qui intervient¹. »

Pourquoi Jésus a-t-il ressenti et exprimé avec une si profonde intensité le caractère vivant et personnel de Dieu ? Parce qu'entre lui et son Père le rapport de personne à personne se traduisit en communion parfaite de vie et d'amour. C'est dans la conscience du Fils de l'homme que s'affirme et se réalise la divinité parfaitement spirituelle et morale ; si jamais Dieu fut « sensible au cœur, » si jamais il fut l'objet d'une intuition directe et d'une expérience intime et immédiate, c'est dans l'âme de Jésus que s'opéra cette rencontre mystérieuse, cet échange ineffable, cette pénétration de l'être par un autre être, affirmation la plus haute de la personnalité, parce qu'ici la dépendance sans réserve se trouve être le suprême affranchissement et la glorieuse liberté de l'enfant de Dieu.

Le Nouveau Testament nous a conservé l'écho de l'expérience religieuse de Jésus, reproduite et souvent commentée par les auteurs sacrés selon le caractère de leur individualité, les dons spirituels qui leur ont été départis, l'éducation qu'ils ont reçue, les besoins des lecteurs auxquels ils s'adressent. Nulle part l'affirmation religieuse de la personnalité de Dieu n'a rencontré une expression plus claire et plus forte que dans la théologie johannique. Il suffit de rappeler les formules lapidaires qui condensent avec une énergie saisissante la substance religieuse de la notion évangélique du Père céleste : « Dieu est esprit » (Jean IV, 24), « Dieu est amour » (1 Jean IV, 8, 16).

¹ M. H. MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 1906, p. 152-154.

Que nous sommes loin des laborieux efforts tentés par le raisonnement et la spéculation pour établir et définir la personnalité de Dieu à l'instar d'une théorie indépendante de la piété! Mais, d'autre part, n'y a-t-il pas une incontestable affinité entre la révélation du Fils de l'homme et la conception vivante et pratique de la personnalité, conception qui constitue l'une des plus précieuses conquêtes de la conscience moderne? N'est-ce pas l'âge de Carlyle qui a mis en lumière la valeur infinie et la puissance créatrice des grandes personnalités dans la vie morale de l'humanité? N'y a-t-il pas, dans cette féconde et géniale découverte, non pas sans doute une preuve de la vérité chrétienne, mais une indication en quelque sorte prophétique, une analogie qui nous facilite la compréhension et l'appréciation du point de vue à prendre dans l'étude du problème de la personnalité divine? Essayons donc de suivre la voie que nous tracent les initiateurs religieux, dont les documents de la religion chrétienne nous transmettent le témoignage. Il ne s'agit que de nous engager résolument à leur suite, pour nous affranchir de l'intellectualisme stérile qui pèse sur la théologie traditionnelle et pour rendre à une doctrine, réputée abstraite et aride, sa signification véritable, son efficacité et son prix.

III

Tant qu'elle n'est pas arrivée à la vie de l'esprit, la personnalité humaine n'existe encore qu'en puissance, mais le germe est destiné à croître, à mûrir, à donner sa fleur et son fruit. L'homme est appelé à sortir de la sphère purement animale, à se dégager des liens de la vie naturelle, à s'affranchir de la servitude des instincts égoïstes et brutaux¹. A me-

¹ On a souvent décrit ce caractère progressif de l'épanouissement de la personnalité, qu'on a considérée sous un double point de vue; au début du développement, on ne peut parler que de la *personnalité psychique ou psychologique*, mais celle-ci est appelée à se constituer comme *personnalité morale*. M. MATTER (*Etude de la doctrine chrétienne*, I, p. 72-73) rappelle fort à propos les paroles suivantes de LOTZE: « Longtemps la plus grande partie de notre moi est en

sure que s'éveille en lui le sentiment de sa vocation supérieure, à mesure qu'il entre dans le courant qui le porte vers les horizons infinis, il prend conscience de cette destination comme d'un appel divin. Le besoin inextinguible d'une vie que rien ici-bas ne saurait pleinement satisfaire, le tourment d'une nostalgie dont il ne veut pas guérir, lui apparaît comme l'inspiration d'une volonté plus haute, qui le sollicite et l'oblige et qui, dans l'instinct sublime qui le travaille, lui révèle sa vraie nature et lui marque la fin idéale de son développement.

Un homme s'est rencontré, qui a prêté un langage d'une force et d'une clarté incomparable à ce qui s'agite obscurément dans le cœur de l'humanité. En Jésus-Christ notre âme salue le Révélateur d'une personnalité parfaite ; en lui, elle ne reconnaît pas seulement le type à réaliser et le but à atteindre, elle trouve aussi le chemin qui l'y conduit, le guide qui l'inspire et la soutient, celui qui est l'initiateur parce qu'il est le sauveur. Jésus-Christ donne à la vie humaine sa vraie signification, il propose à notre développement son terme définitif et bienheureux : c'est l'éclosion, au sein de « la chair, » d'un être nouveau, de l'homme spirituel, de la création d'en-haut, du Fils de Dieu. Si cette évolution n'a pas lieu dans l'harmonie et la lumière, si elle ne se fait qu'à travers des crises douloureuses et tragiques, c'est que la vie céleste ne peut triompher et s'épanouir qu'au prix de la mort de la vie terrestre, c'est que la personnalité qui doit réaliser pleinement l'intention divine est le fruit d'un laborieux enfantement, d'une régénération. La puissance qui opère ce miracle, qui transforme la créature d'un jour en organe de l'Eternel, qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et du monde, qui nous fait triompher du péché et de la mort, cette puissance victorieuse des choses visibles et périss-

réalité un non-moi ; notre vie n'est pas notre œuvre personnelle, mais un bien reçu du dehors ; nous ne parvenons à conquérir notre « moi », dans la pleine acception du mot, que dans la mesure où nous devenons par nos propres actes ce que nous sommes appelés à être ; la personnalité, même notre personnalité de créature, est un idéal qui nous apparaît au terme de notre marche ascendante. »

sables, se manifeste à la conscience chrétienne comme une volonté souveraine, source de toute vie spirituelle, règle suprême de toute personnalité morale, créatrice et maîtresse d'un royaume qui unit tous ses membres dans le sentiment d'une « obéissance libre et d'une liberté obéissante ¹. »

Tel est le fondement, tel est le caractère de la foi chrétienne au Dieu personnel ². « Celui qui a planté l'oreille, n'entendrait-il point? Celui qui a formé l'œil, ne verrait-il point? » (Ps. 94,9). Celui qui, du sein de l'animalité, fait jaillir la vie de l'esprit, celui qui, dans les entrailles de l'humanité terrestre, appelle à la lumière une humanité nouvelle, que dis-je? Celui qui veut accomplir en moi-même cette transformation merveilleuse, n'admettre dans la communion de son amour, m'adopter et me bénir comme son fils, celui-là ne serait qu'une force aveugle et inconsciente, une fatalité sourde et muette, je ne sais quelle formule servant à désigner la vie universelle, ou la substance unique, ou la loi nécessaire de l'éternelle évolution! N'y aurait-il pas là, je ne dis pas une contradiction logique, mais une impossibilité morale ³, contre

¹ A. SABATIER, *Esquisse*, p. 25.

² Cette conception a été fort bien développée et défendue par M. STEINMANN dans deux remarquables études publiées dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Voy. année 1902 (*Das Bewusstsein der vollen Wirklichkeit Gottes*, surtout p. 471, 474-480); année 1904 (*Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transcendenz als religiöses Erlebnis*, surtout p. 391-426). Lire enfin l'étude du même auteur, *Die Frage nach Gott. Ein Beitrag zur Erörterung der Prinzipienfrage der christlichen Apologetik*. (Même périodique, année 1901, p. 435-483.)

³ « Le fond de la croyance en Dieu est un besoin moral. L'homme qui se sent libre, se sent en même temps dépendant et comprend qu'il ne peut dépendre que d'un être libre comme lui; l'homme qui a la conscience du devoir comme de l'obligation suprême et du bien absolu, ne trouve la garantie de cette foi que dans un Dieu personnel; en un mot, Dieu est le postulat de la moralité, non pas un postulat régulièrement déduit à la façon de Kant, mais une nécessité spontanément sentie et intuitivement reconnue. » (E. SCHÉLER, *Mélanges de critique religieuse*, 1860, p. 401.) — « Comment concilier la liberté avec la dépendance? Comment se posséder en se donnant sans réserve? Comment se donner en se possédant? Si nous étions seuls pour l'accomplir, cette œuvre serait, en effet, illusoire. Elle avorterait également si nous n'avions en face de nous que des

laquelle viendrait se briser l'objection la plus spécieuse, le raisonnement le plus subtil et le plus fort? Car enfin, si j'affirme le Dieu vivant et personnel, ce n'est pas en vertu d'une théorie philosophique, ni sur le fondement d'une tradition doctrinale, c'est au nom d'un fait absolument décisif, parce qu'il se répète et se renouvelle à tout moment dans le cours des siècles, parce qu'il nous reporte aux sources vives du christianisme le plus authentique, parce qu'il répond à tout ce que les âmes ont éprouvé, souffert, accompli, vécu dans toutes les religions qui se sont élevées au-dessus de la nature pour entrer dans le domaine de l'esprit ¹.

hommes ou que l'ensemble du monde terrestre, car il faut, pour arriver au but, trouver un être auquel on puisse se donner sans se perdre, un être qui nous rende à nous-mêmes, enrichis de forces nouvelles, dans la mesure où nous nous livrons à lui. Qu'est-ce à dire, sinon que cet être doit avoir la vie en lui-même et vivifier tout ce qu'il touche, ce qui est la prérogative unique et exclusive du Père céleste qui se manifeste à nous en Jésus-Christ. Loin de Dieu, l'existence humaine est déchirée par une contradiction insoluble; elle demeure une énigme douloureuse toujours ouverte. Loin de Dieu, l'homme oscille sans cesse entre une soumission qui l'avilit et une licence qui le dégrade. Pour que notre destinée se réalise telle que l'Evangile nous la présente, il faut que Dieu ne soit pas seulement une idée sublime, mais une réalité substantielle. L'évolution de la personnalité humaine n'est possible que si l'on croit à l'existence et à l'action vivifiante de Dieu.... Un être impersonnel peut s'imposer physiquement à nous, mais il n'y a pas entre lui et nous de relation morale. Si donc on part de l'expérience personnelle, on est en droit de dire que l'être que la religion nous révèle est personnel, comme Jésus le montre si clairement d'ailleurs par sa doctrine du Père céleste. » (J. BOYON, *Dogmatique chrétienne*, I (1895), p. 198-199, 228.)

¹ « Portée simplement devant la conscience religieuse, la question où s'embarrasse et se perd la science est résolue aussitôt que posée. Pour la conscience, dès que Dieu est, il est l'Être souverain de qui tout dépend.... La conscience le revêt de prime abord des attributs constitutifs de ce qu'on nomme *personnalité*. Elle n'explique ni ne dogmatise; elle atteste, elle affirme; et son attestation, son affirmation est une révélation; car la conscience immédiate est révélatrice et par là normative.... Elle est un oracle intérieur dont la lumière, quoique obscurcie et troublée en bien des sens par notre état de péché, n'est pourtant pas éteinte: de là ces prédispositions et ces tendances, ces notions et ces sentiments auxquels l'homme ne peut pas ne pas croire et se fier et se livrer plus ou moins, parce qu'ils le font ce qu'il est. » (JALAGUIER, *Théologie générale*, p. 149). Ce serait commettre une grave erreur et une dangereuse injustice que de négliger les « révélation originelles », dont parle ici JALAGUIER; mais nous persistons à croire

L'affirmation de la personnalité divine n'est pas la conclusion d'un syllogisme, le résultat d'une opération intellectuelle ; elle est le fruit d'une expérience religieuse, la solution d'un problème pratique ; elle procède d'une certitude morale et spirituelle ; elle prend naissance, elle s'impose partout où une âme entre dans un rapport conscient et voulu avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend. Cette communion de vie, cette relation personnelle, ce commerce intérieur qui est à la fois soumission et liberté, dépendance et délivrance, établit un dialogue ineffable, un échange intime qui est à la fois une action de Dieu dans l'homme et un élan de l'homme vers Dieu. C'est dans la prière que se traduit spontanément la foi au Dieu personnel ; c'est la prière qui est l'expression vivante de cette foi, aspiration de l'âme humaine vers l'Eternel et révélation de l'Eternel à l'âme humaine ¹.

que la conscience *chrétienne* nous initie à une compréhension plus profonde et plus vivante du problème de la personnalité de Dieu, que la conscience religieuse demeurée étrangère à l'Evangile.

¹ « L'homme religieux veut être entendu, vu, exaucé, aimé d'un Dieu capable d'entendre, de voir et d'aimer ; la piété vit de réciprocité. Si l'homme n'avait pas cette foi inhérente à sa nature religieuse, il ne prierait pas Dieu, il ne le craindrait pas, il l'adorerait à peine ; en tout cas, il ne l'aimerait pas. L'adoration fervente, qui s'appelle l'amour de Dieu en religion, ne saurait s'adresser qu'à un être, un sujet, une personnalité suprême, qu'on puisse aimer et dont on puisse se sentir aimé. La prière ne saurait monter longtemps jusqu'à un Dieu qui ne serait que l'ordre universel ; cet exercice ne tarderait pas à paraître vain, stérile, presque profane ou ridicule. » (BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 105.) — « La foi crée entre le croyant et Dieu une intimité toujours plus grande et, il est bon d'y insister une fois de plus, elle implique un rapport de personne à personne. Dès qu'un homme dit : « Je me confie en Dieu », il affirme par cette simple déclaration que Dieu revêt pour lui le caractère d'une personne, de quelqu'un auquel l'homme peut parler comme un semblable à son semblable. Lorsque la personnalité de Dieu se voile au contraire pour nous, et que nous inclinons à voir en Dieu je ne sais quel principe impersonnel, quelle vie sans contour déterminé, notre prière faiblit et son élan est comme paralysé. Ceci est du reste un fait d'expérience : tous les hommes qui prient avec ferveur finissent par se faire une très haute idée de la personnalité de Dieu. La physionomie divine acquiert pour eux un caractère de plus en plus tranché. *Ils ont à faire à quelqu'un qui fait de chacun d'eux quelqu'un et le rend capable de faire quelque chose.* » (T. FALLOT,

Si telle est la nature intime de la foi chrétienne en la personnalité de Dieu, il est évident que cette foi n'est pas une simple croyance, l'adhésion à une théorie spéculative, l'admission d'un enseignement scripturaire ou d'une formule dogmatique. Croire au Dieu personnel, c'est lui donner son cœur, c'est se placer sous l'action de son esprit, c'est se laisser pénétrer par sa force et sa grâce; croire au Dieu personnel, c'est lui exposer ses besoins, lui apporter ses misères et ses fautes, puiser chez lui le pardon et le salut, le secours et le courage, la paix et la joie; croire au Dieu personnel, c'est l'invoquer, lui rendre grâce, le prier. Vous pouvez rêver au divin, méditer sur le divin, aspirer au divin ou vous perdre en lui; vous ne pouvez prier que le Dieu vivant et personnel ¹.

Le livre de l'action bonne, 1905, p. 314-315.) — « L'émotion de Robinson Cruséé, quand il aperçut la trace de pas humains dans son île déserte, est peu de chose, comparée à celle qui m'envahit, quand je soupçonne que l'intelligence qui soutient le monde est une personne morale. Mon cœur s'épanouit, et la prière monte à mes lèvres. La prière est comme le fil ténu que l'araignée sort d'elle-même pour se balancer dans l'espace; avec la prière, on se jette hardiment dans l'invisible, on l'explore, on y rencontre des points d'attache. » (M. WILFRED MONOD, *Aux croyants et aux athées*, 1906, p. 251-252.)

¹ « On n'adore pas une loi, quelque simple et féconde qu'elle soit; on n'adore pas une force, si elle est aveugle, quelque puissante, quelque universelle qu'elle puisse être, ni un idéal, si pur qu'il soit, s'il est une abstraction; on n'adore qu'un Être qui soit la perfection vivante, la perfection de la réalité sous ses formes les plus hautes: la pensée, l'amour. Toute autre adoration implique un non-sens, s'il s'agit d'un pur abstrait; une idolâtrie, s'il s'agit de la substance de l'univers ou de l'humanité. » (CARO, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864, p. 499.) — « De quelque manière que l'homme se représente la divinité, — ce qui est affaire de philosophie religieuse et ce qui varie suivant le degré de son développement intellectuel et de ses connaissances, — il a conscience que sa relation avec l'univers est une relation d'être vivant à être vivant (non plus d'homme à homme), qu'entre l'univers et lui il y a action et réaction, relation vivante. Voilà ce qui constitue à proprement parler la religion, à tous les degrés de l'évolution religieuse de l'humanité. Il n'y a pas de religion sans Dieu vivant. De quelle nature sont ces actions et réactions? Comment s'établit cette relation vivante entre l'univers et l'homme et quels en sont les caractères? C'est là que se différencient les religions historiques. Les unes insistent plus sur la toute-puissance divine, — qu'il s'agisse d'ailleurs d'un ou de plusieurs dieux, — les

Cette foi, essence de la piété et âme de la prière, n'est pas une possession de tout repos ; on ne l'acquiert pas une fois pour toutes, comme une vérité théorique que l'on confie à la garde de sa mémoire et qui fait désormais partie de notre patrimoine intellectuel ; loin d'être au-dessus de toute atteinte, elle est sujette à toutes les vicissitudes que traverse notre âme, elle vacille et s'obscurcit dans notre conscience ; elle connaît les découragements, les tentations du doute, les humiliations de la défaite ; elle a besoin de se retremper à la source qui seule peut l'alimenter ; séparée de son principe et de son objet, elle languit et meurt. Chrétiens, la révélation du Dieu personnel nous est venue par Jésus-Christ, elle s'est incarnée dans sa conscience, elle nous est perpétuellement garantie par son œuvre. C'est en regardant à lui qu'à l'encontre de toutes les puissances hostiles, en dépit des plus formidables obstacles, nous avons l'audace d'affirmer que la puissance qui nous enveloppe et nous domine est une personne morale, une volonté sage et charitable, « notre Père qui est aux cieux. » La personnalité de Dieu échappe à notre raisonnement et ne saurait être établie par la réflexion théorique, elle se découvre à notre foi et s'affirme victorieusement dans la prière ; mais elle demande à être saisie et maintenue

autres plus sur les ressources de l'homme pour lui arracher ses faveurs ; les unes plus sur la crainte, les autres plus sur la dévotion. L'Evangile affirme que cette relation doit être une relation d'amour. Tandis que le bouddhisme tend à absorber l'individu dans le grand Tout, dont l'univers visible n'est qu'une image fallacieuse, et à supprimer ainsi l'individualité humaine, — tandis que l'islamisme, accentuant le principe du judaïsme, tend à établir une séparation radicale et infranchissable entre Allah et le fidèle, l'Evangile chrétien se caractérise essentiellement par ceci qu'il stipule entre Dieu et l'homme un lien d'amour. Dieu est le Père céleste ; l'homme est fils de Dieu ; Dieu aime l'homme, l'homme doit aimer Dieu ; la relation entre le principe de l'univers et l'homme individuel, est une relation d'amour, dans laquelle les deux termes subsistent. Dieu et l'homme, — l'homme ne se perdant pas en Dieu, Dieu ne se maintenant pas séparé de l'homme, — s'accordent dans une communion vivante, de telle sorte que la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu ne soit plus une contrainte, mais une libre et joyeuse consécration, et que la souveraineté de Dieu à l'égard de l'homme ne soit plus une tyrannie, mais une puissance aimée et bénie. » (M. JEAN RÉVILLE, *Le protestantisme libéral*, 1903, p. 58-60.)

par toutes les énergies de notre âme. Semblable à l'ange qui lutta avec Jacob et qui ne donna sa bénédiction qu'après avoir été vaincu par lui, le Dieu personnel ne livre son secret qu'à celui qui sait le conquérir par l'humilité et la confiance, par l'obéissance et l'amour¹.

On sait que l'orthodoxie régnante cherche à fixer la notion de la personnalité de Dieu en prenant sa base d'opération en dehors de la révélation chrétienne. Elle en fait un axiome de la « religion naturelle, » une thèse de la « théologie générale » qui a pour objet les « dogmes mixtes². » Tels ne sont pas notre point de vue et notre méthode. S'il nous était possible de résoudre la dogmatique protestante en une philosophie de la religion, il nous serait permis de suivre les errements des écoles traditionnelles. Il serait facile, en effet, de montrer que la pensée grecque, depuis Anaxagore, s'est élevée à la conception d'une intelligence suprême, d'un esprit conscient de lui-même, dont elle a essayé de déterminer, sous bien des formes, le souverain pouvoir et les attributs. On pourrait établir aussi, par l'histoire comparée des religions, que la foi vivante, dans ses manifestations infinies, depuis le fétichisme le plus grossier jusqu'au spiritualisme le plus pur, tend à personnifier l'objet de son culte, que ce culte implique et postule un rapport personnel avec la divinité conçue plus ou moins clairement comme un être personnel aussi. Nous nous gardons bien de méconnaître ces vérités, nous sommes loin d'en rabaisser la valeur et de traiter légèrement cet hommage rendu au Dieu inconnu, ce « témoignage de l'âme naturellement chrétienne ; » mais nous estimons qu'une saine théologie n'en est pas réduite à demander à la spéculation métaphysique ou à l'histoire des religions les éléments constitutifs ou les arguments subsidiaires de son

¹ « Pour saisir Dieu, il faut que l'esprit tende tous ses ressorts : imagination, conscience, observation, raison ; ce n'est qu'au prix d'un immense effort qu'il arrivera jusqu'à l'Etre, qu'il n'est pas permis de concevoir autrement que comme la plénitude de la vie. » (BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, 111.)

² Voy. p. ex. P.-F. JALAGUIER, *Théologie générale (dogmes mixtes)*. Paris, 1903, p. 9-158).

dogme. Interprète de la foi, la dogmatique n'a d'autre ambition que d'exposer fidèlement et de grouper en système organique et vivant les convictions puisées dans l'Évangile. Quel est donc le contenu et la signification du message évangélique? Le Dieu, avec lequel le chrétien se sait réconcilié par le Sauveur, nous a manifesté sa sainteté et son amour. Cette révélation n'est pas une simple doctrine, une idée pure, une théorie étrangère à notre vie intérieure. Au contact de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, au pied de sa croix, par la communication de son esprit, Dieu a créé, dans le plus humble des croyants, une conscience nouvelle, une conscience filiale, qui souscrit avec une joyeuse gratitude à la parole que l'auteur sacré a recueillie des lèvres du Seigneur: «Celui qui m'a vu, a vu le Père» (Jean XIV, 9). Les caractères essentiels de la divinité, nous les contemplons dans celui qui «est l'image empreinte de sa personne» (Hébr. I, 3). Ah! certes, nous n'exilons pas Dieu du règne de la nature; à la vue du ciel étoilé ou de la mer immense, le frisson de l'infini passe sur notre âme; mais dans la vie de Jésus, mais dans le drame du Calvaire, nous sentons battre le cœur de notre Père céleste. Si donc il est vrai que le Dieu d'amour s'est donné à nous dans son Fils unique, s'il a renfermé toute chose dans ce don suprême et ineffable, si tout ce qu'il y a en nous de vérité et de bonté, de pureté et de grandeur, est l'écho de sa voix, le reflet de sa lumière, le rayonnement de sa vie, comment pourrions-nous douter du Dieu vivant, du Dieu personnel? L'affirmation de la personnalité en Dieu, qu'est-elle autre chose que le résumé de toutes nos expériences chrétiennes, le nom qui ramasse et concentre toutes les grâces dont nous sommes l'objet, la formule abrégative des révélations de Dieu à l'humanité?¹ En vérité, pour nous amener à nier la personnalité divine, il faudrait arracher de notre conscience nos souvenirs les plus sacrés et nos plus

¹ Est-il nécessaire d'insister sur la différence radicale qu'il y a entre cette conception et la signification que J. BOYON, bien à tort, attribue à l'idée ritschlienne de Dieu? «Dieu n'est qu'un simple nom qu'emploie le chrétien pour résumer ses impressions religieuses.» (*Dogmatique chrétienne*, I, 220.)

sublimes espérances, il faudrait traiter d'illusions et de folies toutes les vérités dont se nourrit notre foi, il faudrait éteindre jusqu'à la dernière étincelle de notre vie morale et religieuse¹.

Avons-nous eu tort de dire que c'est l'Evangile qui donne à notre foi au Dieu personnel son fondement le plus solide, son contenu le plus riche, sa sanction la plus décisive?². Nous trompons-nous en pensant que, saisie dans toute sa portée, la

¹ Voy REISCHLE, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 338, 343; IDEM, *Christliche Glaubenslehre*, 1902² § 49; M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1894, p. 118-120; M. KAFTAN, *Dogmatik*, § 17. — « La liberté, la raison, l'amour ne répondent qu'à l'appel de la liberté, de la raison, de l'amour, la volonté qu'à la volonté, la personne qu'à la personne. Détruisez cette foi-là (car, je le reconnais, c'est ici un objet de foi), détruisez ce sentiment-là chez l'homme, et vous portez une atteinte funeste à la moralité de l'obéissance; c'est un coup qui fêle la conscience, et la vie morale s'écoulera peu à peu par cette fêlure, comme l'eau d'un vase brisé.... Le chrétien voit et sent partout, dans le monde et en lui-même, la volonté, l'activité, l'amour de Dieu. Celui qu'il se plaît à nommer, après Jésus, le Père, notre Père, n'est pas l'abîme de Renan, ni l'idéal par opposition au réel de Vacherot; c'est le Père qui crée, garde, dirige, élève, pardonne, sauve et recueille dans son sein ses enfants. C'est l'être personnel par excellence qui dit sans cesse: *Je, Moi*, et auquel on se plaît à dire en l'invoquant: *Tu, Toi*. C'est le Dieu qui nous aime, établissant ainsi toute la doctrine, et qui nous demande tout notre amour, constituant en cela toute la morale. Nous sommes embrassés, portés par cette souveraine personnalité; nous savons que nous avons notre place dans sa pensée et sa volonté, que nous vivons là par son éternel décret d'amour. Comme nous ne sommes point fermés pour elle, comme elle nous pénètre, nous transforme, nous régénère par son esprit qui s'identifie avec nous, nous, de notre côté, nous unissons à elle dans la vie qu'elle nous communique et partage avec nous, vie de lumière, de sainteté, de charité. Cette personnalité, ce Dieu vivant remplit pour le chrétien l'horizon entier de la pensée et du cœur. Si on voulait la lui ôter, toute son expérience protesterait au nom des bienfaits qu'il a recus de cette sainte communion; et si l'on réussissait à changer pour lui ce Dieu vivant, c'est-à-dire personnel, en une abstraction impersonnelle, il se croirait tombé dans le vide et le néant. » (BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 104, 125-126.)

² M. WOBBERMIN soutient avec raison que le christianisme, qui met en pleine lumière la valeur indépendante de la personnalité morale, a pris au sérieux la foi au Dieu personnel et lui a fait une place que ne lui assignèrent ni les écoles de philosophie antique ni même les prophètes d'Israël. (*Der christliche Glaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie*, 1902, p. 79-80, 121-123.)

thèse de la personnalité de Dieu revêt un caractère pratique et constitue une vérité expérimentale? Aussi estimons-nous que ceux-là commettent une grave erreur, qui enseignent que le *divin* seul tombe sous l'œil de la conscience; la conscience, nous dit-on, ne saisit que la vie divine et ses lois, ou si l'on veut, le divin, dans l'homme, la nature, l'univers; la personnalité n'est qu'« une hypothèse qu'il s'agit de vérifier par la spéculation, en voyant si elle est une condition nécessaire, un postulat de la vie divine, telle que nous la connaissons par l'expérience¹ ». Passer du divin à Dieu par une méthode rationnelle², s'élever sur les ailes de la spéculation jusqu'à la personnalité divine, quelle périlleuse aventure! quelle vaine et chimérique entreprise! Si, pour s'assurer de la réalité du Dieu personnel, le chrétien est contraint de recourir à la dialectique, si sa certitude repose sur une série d'« argumentations positives et négatives »³, si la foi perd son caractère de spontanéité immédiate et directe, c'est le triomphe de l'intellectualisme sur la vie religieuse, c'est l'avènement d'une gnose accessible seulement à une aristocratie de philosophes et de penseurs. Non, il n'en est pas ainsi et nous en bénissons Dieu : d'un geste, la foi renverse la fragile construction si laborieusement édifiée, elle n'a cure de la vérification de nos hypothèses, d'un élan victorieux elle saisit la vérité pour laquelle elle se sent faite et dont elle trouve dans l'Evangile la suffisante et souveraine confirmation.

IV

On ne contestera pas, je l'espère, la sincérité et le sérieux que nous avons apportés à l'analyse de la foi chrétienne au Dieu vivant et personnel. La conviction pleine et entière avec laquelle nous avons affirmé cette vérité fondamentale de

¹ BOUVIER, *Dogmatique*, I, p. 98.

² Le disciple le plus distingué de BOUVIER a fait, sur ce point, ses réserves les plus explicites. M. ROBERTY, *Auguste Bouvier, théologien protestant*, 1901, p. 234, 241-243.

³ BOUVIER, *ouv. cit.*, I, p. 99, 106.

notre religion nous met à l'aise pour exprimer les réserves et pour marquer les limites qu'exige l'exposé complet de ce grave et délicat problème¹.

Aussi bien ces réserves ont-elles été faites à maintes reprises, soit par des penseurs affranchis de tout préjugé dogmatique, soit par des théologiens d'une orthodoxie reconnue et prouvée.

« On accorde, dit Jalaguier, que Dieu est l'Etre infini, l'Etre éternel, puisqu'il est l'être; on répète avec l'Ecriture qu'il est *tout en tout*, que tout est *de lui, par lui et pour lui*. Mais on demande et l'on prétend déterminer ce qu'il est en soi, on demande en particulier, pour tout résumer dans l'expression du jour, s'il est *personnel*, c'est-à-dire conscient, libre, *compos sui*. Autour de ce terme, *probablement impropre ou tout au moins fort hasardé*², se prononce le oui ou le non qui laisse ou ôte le Dieu réel³. »

« Reconnaissons, dit Bouvier, les inconvénients des mots *personne* et *personnalité*. « Personne » est un terme vague quant à l'étymologie. On en a fait un emploi indiscret dans les doctrines trinitaires. Enfin la personnalité humaine finie, bornée, étant une unité vis-à-vis et à l'exclusion d'autres unités semblables, risque d'offusquer, d'embrouiller la pensée.

¹ M. HENRI BOIS fait observer « combien, même dans le monde religieux, on est réservé, précautionneux, discret, quand il s'agit d'affirmer la personnalité de Dieu, volontiers enclin soit à la passer sous silence, soit même à la remercier de ses services provisoires et à l'éconduire en la couvrant de fleurs et de compliments. » Il signale comme causes de « cet état de choses aussi certain que fâcheux, » d'une part « l'éternelle tentation du panthéisme et du monisme sous toutes ses formes, » d'autre part « l'antipathie croissante à l'égard du christianisme officiel, et, dans notre pays, la lutte contre le catholicisme identifié avec le christianisme. » (*La personne et l'œuvre de Jésus*. Extrait de *L'Avant-garde*, 1906, p. 8.) Sans nier l'importance relative des motifs indiqués par M. BOIS, il est permis de penser que son explication est insuffisante : le nom de JALAGUIER, auquel on pourrait encore ajouter d'autres représentants d'une incontestable orthodoxie, réfuterait à lui seul l'assertion hasardée par le savant professeur de Montauban.

² C'est nous qui soulignons.

³ *Théologie générale (dogmes mixtes)*, p. 148.

Il s'agit de savoir s'il y a un *moi divin*, un « moi de l'infini, » comme a dit Victor Hugo. Le terme de personnalité peut n'être pas adéquat à cette idée, ou y mêler des éléments inférieurs, mais enfin, c'est de tous les substantifs celui qui s'en rapproche le plus; il est adopté, il a cours, on n'en peut proposer un autre, et nous l'emploierons sans scrupule après cette observation ¹ ».

M. F. Buisson insiste sur le fait que M. Jean Réville, dans son exposition des principes du protestantisme libéral, ne parle pas du Dieu *personnel*, mais « recourt à l'expression : *Dieu vivant*. Par où il donne satisfaction à tous. Pour ceux qui ont besoin de se représenter un Dieu qui soit une personne, le mot *vivant* voudra dire qu'il vit comme nous vivons, qu'il est, à une puissance infinie, ce que nous sommes en petit. Pour ceux, au contraire, qui, comprenant « l'insuffisance de toutes les expressions anthromorphiques, ont besoin de se représenter Dieu d'une façon plus abstraite, » le mot *vivant* est acceptable, parce qu'il signifie simplement que ce Dieu, « idéal du bien et du vrai, » bien loin d'être une conception vaine et creuse de l'esprit humain, est la réalité suprême, la force et l'être par excellence ² ». Enfin, M. Ch. Wagner, répondant à M. Buisson, s'exprime en ces termes : « M. Réville estime que certains adjectifs ne conviennent pas à Dieu, et il en présente un autre. Il préfère parler du Dieu vivant que du Dieu personnel. A-t-il raison, a-t-il tort? Quand on parle d'un pareil sujet, on peut bien avoir tort et raison tout à la fois. Mais en tout cas l'expression « Dieu vivant » est plus biblique que l'expression : *Dieu personnel*. Cette formule, si courante dans le vieux langage théologique, est totalement inconnue à la Bible. L'idée de dire de Dieu, qu'il est une personne, n'est jamais venue à aucun des auteurs connus ou inconnus, qui ont écrit la Bible. C'est comme si nous disions aujourd'hui que Dieu est un particulier. Quoi de plus choquant? Nous autres, protestants libéraux, aimons

¹ *Dogmatique chrétienne*, I, 98.

² *Libre-pensée et protestantisme libéral*, 1906, p. 35.

beaucoup penser et dire que Dieu est esprit et qu'il est amour. Le plus souvent, nous nous contentons de l'appeler Père. C'est le nom le moins prétentieux, le plus humain, le plus humble et le plus doux. Une autre qualité le recommande : le Christ, dont l'âme entière était pleine et vibrante de Celui qu'aucun nom ne mesure ni n'exprime, lui a donné celui-là.... En ce point, où les expressions humaines ne peuvent que rivaliser de modestie, en raison de leur faiblesse, nous tenons à l'efficacité pratique plutôt qu'à la tournure philosophique ou métaphysique. L'intérêt ici n'est pas dans le vocabulaire, ni même dans les clichés intellectuels, mais dans leur contenu. Tout dépend de ce qu'on y loge. Cette idolâtrie, que vous flétrissez, n'est pas seulement à redouter dans l'imagerie sacrée et le dogme, mais dans toute forme de langage, dans tout signe employé. Dès qu'un mot, vidé de son sens, continue à être répété, il devient une idole. Je n'excepte pas même des paroles comme celles-ci : *Dieu est esprit*. Il suffit pour faire choir cette parole de lumière dans les ténèbres de l'idolâtrie, de la transformer en formule que l'on répète et qu'on impose. Quand vous parlez de Dieu ou écrivez sur lui, toutes vos idées, même les plus hautes et les plus dégagées de superstition ou de matérialisme, deviennent des idoles, si votre cœur n'est pas rempli d'adoration et d'amour devant l'ineffable. L'avoir dans son cœur, et en parler comme on peut, c'est, je crois, la meilleure règle, si nous y ajoutons les précautions et le souci de nous bien faire comprendre. Il suffira ensuite de se rappeler la vieille parole du prophète : « Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant ses pensées sont au-dessus de nos pensées, » pour éviter de transformer ce que nous disons de Dieu, en une doctrine définitive, ayant la prétention de l'exprimer et de le traduire, et qui puisse devenir obligatoire pour nos semblables¹ ».

Il y a, au fond de ces observations empruntées à des auteurs de tendances fort différentes, autre chose qu'une

¹ *Libre-pensée et protestantisme libéral*, p. 133, 137-138.

simple question de vocabulaire. Essayons de préciser le sens et la portée des réserves exprimées par les écrivains que nous venons de citer.

Qu'on examine attentivement les différents éléments du problème, que l'on ait le courage d'aller au fond des choses, et l'on se convaincra aisément que ce qui est en cause, ce n'est rien moins que la vraie nature et les caractères distinctifs de la connaissance religieuse.

Quelle est, à vrai dire, la signification de l'axiome chrétien de la personnalité de Dieu ? Elle nous a servi à désigner l'ensemble des expériences que le fidèle est susceptible de faire, ou qu'il a faites déjà, en croyant à Jésus-Christ et en entrant, par lui, en communion avec le Père céleste. Nous sommes dépendants d'une puissance dont les effets se manifestent et se réalisent dans le sanctuaire de la conscience religieuse et morale ; l'action que cette puissance exerce sur notre être spirituel tend à nous élever au-dessus des intérêts matériels et des mobiles égoïstes et terrestres, à nous armer dans la lutte contre le péché, à nous inspirer l'amour du bien et la force de l'accomplir, à faire de nous des créatures nouvelles, des enfants de Dieu. Voilà le phénomène, dont la réalité est pour nous aussi certaine que notre existence même, voilà le fait qui nous contraint de concevoir Dieu à l'instar d'un être vivant, d'une intelligence et d'une volonté, d'une personne morale, consciente et libre. Nous n'avons pas d'autre terme à notre disposition pour nous rendre compte de ce qui constitue le principe mystérieux, le centre permanent, la fin glorieuse et bénie de notre vie intérieure¹.

Mais en parlant ainsi, nous restons emprisonnés dans les limites tracées au sujet religieux. Les expressions dont nous nous servons obéissent à la loi inhérente à notre conscience et ne procèdent que d'une nécessité psychologique. Les trans-

¹ « Une logique abstraite et simpliste dit qu'il faut connaître pour adorer ; une psychologie historique montre que tout d'abord on désire, on prie, on adore pour connaître, et que la définition de l'objet adoré se tire du culte qu'on lui adresse et du bienfait qu'on en attend. » (A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 534.)

former en propositions métaphysiques serait outrepasser les bornes de notre compétence spirituelle. Nous ne sommes pas qualifiés pour émettre un jugement sur ce que Dieu est en lui-même ; la personnalité de Dieu, dans le sens où on l'entend vulgairement, « c'est-à-dire le mode interne de son être et son rapport d'essence avec le monde »¹, ne tombe pas sous l'expérience et ne saurait être l'objet de notre connaissance ; la vie intradivine du Très-Haut, la modalité de son action immanente ou transcendante nous échappe. Comment s'opère, au sein de Dieu, la réaction qui répond à l'attitude des êtres mortels ? Comment a lieu l'exaucement de nos prières ? Quel est, si j'ose ainsi parler, le mécanisme intérieur des sentiments, des pensées, des volitions que nous ne pouvons pas ne pas attribuer à l'Être suprême ? Nous l'ignorons, nous n'osons pas appliquer à l'Éternel les catégories de nos facultés humaines².

Il est vrai que, pour percer le mystère, on allègue le plus souvent la légitimité, la nécessité des anthropomorphismes. On sait dans quel sens Renouvier et ses disciples font de cette conception l'une des pierres angulaires de leur « théodicée »³. On n'a pas oublié non plus avec quelle émouvante éloquence Gaston Frommel a défendu ce point de vue dans un de ses derniers travaux⁴ : en vertu du « parallélisme divino-humain, » ce qui est vrai de l'homme envisagé comme personne morale, doit l'être également de Dieu qui est, lui aussi, une personne morale, en sorte que cette analogie essentielle nous donne la clef de la psychologie du pardon.

¹ JALAGUIER, *ouv. cité*, p. 148.

² Au risque de nous voir reprocher un « phénoménisme agnostique » (J. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 220), nous maintenons cette proposition, corollaire d'une saine théorie de la connaissance religieuse.

³ Le disciple le plus éminent de l'auteur du *Personnalisme*, parmi les théologiens protestants, M. HENRI BOIS, parle du Dieu *individuel*. (Comp. *ouv. cit.*, p. 9 : « Un Dieu personnel, libre et moral, un Dieu que nous devons nommer *individuel*, malgré l'universalité de ce qu'il embrasse... ») Nous osons croire que cette expression est sujette aux plus graves malentendus. — Voy. M. WOBBERMIN, *ouv. cit.*, p. 90.

⁴ *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ*. (Travail soumis à l'Association chrétienne suisse d'étudiants, en 1905.)

Nous est-il permis de nous engager dans cette voie? Pouvons-nous voir, dans la formule de la personnalité de Dieu, une thèse métaphysique impliquant une théorie objective sur l'essence ou l'activité divine? Nous ne le pensons pas.

Faut-il donc proscrire l'anthropomorphisme? Loin de là; nous aussi, nous le tenons pour légitime, pour indispensable. « Même dans nos plus grands efforts métaphysiques, nous restons hommes, et nos plus hardies abstractions portent notre empreinte. Tout ce qui passe par la pensée humaine en prend le caractère. Notre Dieu est un Dieu humanisé par notre façon de le concevoir, qui est nécessairement humaine¹. » Mais il faut s'entendre sur la vraie signification de l'anthropomorphisme qui, comme l'a parfaitement montré Auguste Sabatier, « n'est qu'un symbolisme d'espèce particulière. Pour se représenter Dieu, l'homme a le choix d'emprunter des images à tous les ordres de la nature: au règne minéral, au règne organique, à la figure humaine et à l'ordre moral. Et la vérité, c'est qu'il a usé de tous ces moyens; les symboles empruntés à l'ordre moral sont supérieurs à tous les autres, cela va sans dire, et les seuls que puisse tolérer la conscience à un certain degré de développement. Mais le procédé de représentation ne change pas pour cela: il reste symbolique par essence, et l'image n'est jamais une définition de l'être. Lorsqu'on dit que Dieu, c'est un « homme parfait, » on revient naïvement aux illusions de la mythologie. Dieu ne peut pas être moins que l'homme, mais il est certainement infiniment plus. Chez nous, la pensée, la conscience, les sentiments sont liés à un organisme matériel, à un système nerveux, à un cerveau, sans lesquels nous ne pouvons pas même les concevoir. Prêtera-t-on à Dieu un corps et un cerveau? Si on le fait, n'est-ce pas de l'idolâtrie? Si on ne le fait pas, ne faut-il pas avouer que Dieu, dans son être et les formes métaphysiques de son être, débordant l'espace et le temps, nous est inconnaissable, en ce sens du moins, qu'il échappe à nos moyens non pas de représentation symbolique, mais de

¹ M. WAGNER, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, p. 140-141.

définition scientifique¹. » Il faut avoir le courage d'appliquer à la notion de la personnalité de Dieu ces paroles dont il nous semble qu'on ne saurait contester la rigoureuse exactitude.

Loin de nous effrayer des conclusions que nous essayons d'établir, nous osons penser qu'il y a lieu de nous en féliciter et de nous en réjouir. Comment ne pas voir qu'en plaçant le problème sur le terrain religieux et pratique, on désarme du même coup toutes les objections que les Strauss et les Marcel Hébert soulèvent au nom de la raison théorique? S'il est avéré que nous sommes incapables de porter un jugement objectif sur la nature métaphysique de l'Etre suprême, la prétention de ceux qui décrètent l'irréductible contradiction entre la notion de l'absolu et l'idée de la personnalité est tout aussi inadmissible que les assertions de ceux qui s'évertuent à construire la synthèse des deux termes. De part et d'autre, on se berce de la même illusion; de part et d'autre, on est dominé par l'intellectualisme dogmatique, caractère distinctif de la tradition orthodoxe et de la spéculation hégélienne. Rompre sans retour avec cette erreur funeste, vice originel d'une théologie qui se débat au milieu de questions mal posées et de difficultés insolubles, c'est bien mériter de la foi chrétienne, c'est en conséquence rendre un inappréciable service à la science des dogmes et, dans la même mesure, sauvegarder les intérêts de l'Eglise et collaborer à sa mission.

Nous accusera-t-on d'isoler la foi chrétienne de la pensée moderne, d'élever une muraille chinoise entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique? Nous repoussons énergiquement ce reproche qui repose sur un malentendu facile à dissiper.

Quelle est, en effet, l'idée maîtresse de notre étude? Il importe de la mettre en lumière et surtout d'en circonscrire nettement les limites et la portée afin d'écarter les conclusions qu'on essaye à tort d'en déduire.

¹ *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 397-398 (note). — Voy. aussi A. SABATIER, *De l'anthropomorphisme en théologie* (Revue de théologie et des questions religieuses, 1897, p. 66-72).

Nous affirmons qu'on ne peut s'élever à la certitude religieuse de la personnalité divine que par la voie subjective, pratique, expérimentale. La vérité chrétienne n'est pas indépendante des dispositions intimes du sujet qui la perçoit; elle plonge ses racines dans la conscience, elle se légitime par les effets qu'elle produit dans les âmes; sa sanction, à la fois nécessaire et parfaitement suffisante, elle la demande à l'Evangile, facteur essentiel et inébranlable fondement de la foi chrétienne. Dès lors, c'est faire fausse route que de donner à l'affirmation pratique de la personnalité divine l'appui subsidiaire d'une preuve théorique. Un procédé pareil n'aurait aucune prise sur le fait religieux qui, n'étant accessible qu'à la conscience, se dérobe à l'étreinte du syllogisme et ne saurait être susceptible d'une démonstration scientifique.

Cependant, si nos conclusions reposent sur la distinction rigoureuse de l'ordre pratique, auquel appartient la vérité religieuse, et de l'ordre théorique, duquel relève la science, nous nous gardons bien d'isoler les deux domaines et surtout d'en méconnaître l'étroite solidarité. « Le sujet est un et a la claire conscience de son unité; voilà pourquoi il tend toujours à une synthèse ¹. » Voilà pourquoi il est contraint de maintenir qu'en dernière analyse la vérité est une et indivisible, qu'il n'y a pas d'opposition irréductible entre le Dieu de la nature et le Dieu de la conscience, qu'il règne une mystérieuse et inaltérable correspondance entre l'ordre de la première création et la sphère de la *καινή κτίσις* réalisée en Jésus-Christ. Seulement cette affirmation est un acte de foi, une anticipation religieuse de la réalité future et définitive, une suprême décision de l'âme ².

Ceux qui prétendraient, au nom de la science, s'inscrire en faux contre ce qu'ils appellent dédaigneusement un rêve et

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 384.

² Qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur à mes explications sur les rapports de la philosophie et de la théologie, dans mon *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, 1896, p. 165-176, 230-243. (Edit. allemande, revue et augmentée, 1897, p. 198-212, 268-287.)

une chimère, sont eux-mêmes victimes de la plus naïve des illusions. Toutes les thèses formulées avec une si superbe assurance par le panthéisme ou le matérialisme, les verdicts prononcés par un Strauss ou un Haeckel comme la solution dernière apportée à la pensée moderne par le monisme naturaliste, ne ressortissent pas au domaine de la connaissance objective. « Quand une science objective se transforme en métaphysique, elle cesse d'être science pour devenir philosophie subjective ¹. » La lutte qui s'engage entre le théisme chrétien et les systèmes contraires ne met pas aux prises la religion et la science, elle oppose une foi à une foi ². C'est là un fait d'expérience qu'il est possible de constater chaque jour, et qui apporte une confirmation singulièrement éloquente à l'axiome de Kant : jamais la vérité transcendante ne saurait être l'objet d'une démonstration scientifique.

Incapable d'établir objectivement la foi au Dieu personnel, la science est impuissante à discuter et à réfuter cette foi. Les tentatives apologétiques de Lotze et de ses disciples ne sauraient prétendre à démontrer la thèse fondamentale du théisme de l'Evangile, mais elle peuvent lui fournir une expression philosophique ; parfois elles réussiront à écarter des préjugés, à lever des scrupules, à prévenir des objections. M. Wobbermin a fort bien montré qu'en affirmant la personnalité de Dieu nous ne sommes nullement contraints de lui attribuer les défauts et les imperfections inhérentes à la créature humaine, à la personnalité finie ³. Qu'y a-t-il d'irrationnel à admettre que Dieu est au-dessus des limites et des imperfections qui caractérisent les êtres personnels accessibles à notre expérience ; qu'il n'y a en lui ni progrès, ni déclin, ni devenir ; qu'il n'est déterminé et conditionné que par lui-même ? En quoi la conception pratique de la personnalité divine serait elle inacceptable à la pensée du philosophe en

¹ A. SABATIER, *Esquisse*, p. 384.

² Voy. les excellentes observations de M. HÆRING, *Der christliche Glaube*, 1906, p. 93-100.

³ *Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie*, 1902. Voy. surtout p. 75 et suiv.

quête d'une vue d'ensemble sur l'univers et sur l'histoire¹? Impose-t-elle vraiment un *sacrificium intellectus* à celui qui l'a adoptée en vertu d'un consentement de lui-même à lui-même et sur le fondement d'une expérience péremptoire? Soulève-t-elle plus de difficultés que les hypothèses aventurées d'une spéculation qui prend les allures d'une science indépendante et objective²? A toutes ces questions la réponse n'est pas douteuse pour celui qui a trouvé dans l'Evangile la solution de l'énigme de la vie et du monde: la nature ayant pour fin l'esprit, et la fin suprême de l'esprit réalisée dans le royaume de Dieu, du Dieu vivant, du Dieu personnel, qu'en Jésus-Christ nous osons appeler notre Père qui est dans les cieux.

¹ On trouvera, sur ce sujet, de solides et judicieuses réflexions chez M. HÆRING, *Der christliche Glaube*, 1906, p. 28-29, 90-100, 154-159, 206-213, et chez M. WENDT, *System der christlichen Lehre*, 1906, p. 82-93.

² Voy. REISCHLE, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 299 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	1

PREMIÈRE ÉTUDE : L'éternité de Dieu.

(p. 3-26).

I. La notion métaphysique de l'éternité divine	3
II. La notion religieuse de l'éternité divine.	10
III. Rapport de la notion métaphysique et de la notion religieuse	20

DEUXIÈME ÉTUDE : La toute-présence de Dieu.

(p. 27-54).

I. Examen de la doctrine traditionnelle de la toute-présence de Dieu	28
II. Analyse de la foi religieuse en la toute-présence de Dieu	34
III. Les conclusions dogmatiques	49

TROISIÈME ÉTUDE : La toute-science de Dieu.

(p. 55-84).

I. La notion théorique de l'omniscience divine	57
II. La foi religieuse en l'omniscience divine	62
III. Les conclusions dogmatiques	78

QUATRIÈME ÉTUDE : La toute-puissance de Dieu.

(p. 85-156).

	Pages
I. La notion traditionnelle de l'omnipotence de Dieu . . .	88
II. La notion biblique de la toute-puissance de Dieu . . .	94
III. Essai d'une solution	107
IV. Contre-épreuve fournie par le témoignage religieux de nos réformateurs	112
V. Contre-épreuve fournie par les objections de la pensée moderne.	117
VI. Conclusion	154

CINQUIÈME ÉTUDE : La personnalité de Dieu.

(p. 157-187).

I. La conception théorique et objective de la personnalité divine	159
II. Les documents bibliques	163
III. Analyse de la foi chrétienne au Dieu personnel . . .	167
IV. Réserves et limites	177

Lausanne 1907. — Imp. Georges Bridel & Cie.

cc



80149

Lobstein, P.

231 Q

L786

Etudes sur la doctrine

chrétienne de Dieu

231 Q

L786

0



C0-AUK-791

